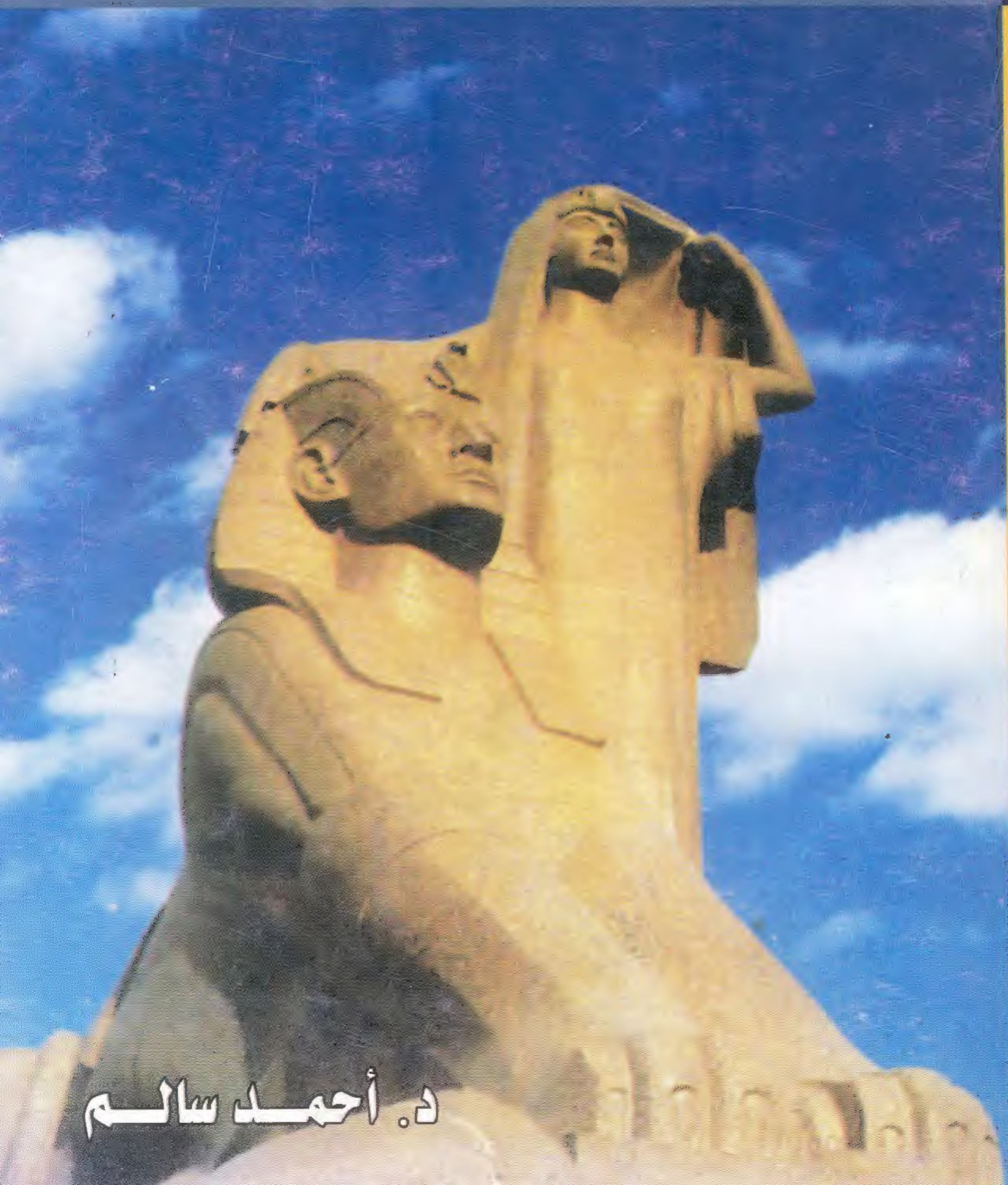




١٥

التنوير



د. أحمد سالم

التنوير

د. أحمد سالم

سلسلة الشباب

نصف شهرية / العدد (١٥)

التنوير

• د. أحمد سالم

• لوحة الغلاف للفنان :

محمود مختار

• التدقيق اللغوي :

أسامة عبد الهادي

• الطبعة الأولى : ٢٠٠٤

• رقم الإيداع : ١٦٣٢٤ / ٢٠٠٤

• المراسلات :

باسم رئيس التحرير على

العنوان التالي :

١٦ أمين سامي قصر العيني

رقم بريدي : ١١٥٦١

• الطباعة والتنفيذ :

شركة الأمل للطباعة والنشر

ت ٣٩٠٤٠٩٦

وزارة الشباب

وزارة الثقافة

قطاع الشباب

الهيئة العامة لقصور الثقافة

الإشراف العام على السلسلة

رئيس قطاع الشباب

رئيس مجلس إدارة الهيئة

د. محمد عبد العال

د. مصطفى علوي

مدير عام النشر

فكرى النقاش

المشرف الفني

غريب ندا

هيئة التحرير

رئيس التحرير

محمد السيد عيد

سكرتير التحرير

ياسر عبده

مقدمة

ما التنوير؟

يعرف كانط (فيلسوف ألماني ١٧٢٤-١٨٠٤) Kant التنوير Enlightenment بأنه "خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر"^(١) ويؤكد كانط على أن هذا القصور ليس ناتجاً عن العقل، بل إنه نتاج عدم الشجاعة والجرأة في استخدام العقل، ومن ثم كان تركيز كانط على أهمية تحرير الإنسان من كل السلطات، والعقائد التي تعيق استخدام العقل بما فيها "الكسل والجبين؛ فهما علة رضا طائفة كبيرة من الناس بأن يبقوا طوال حياتهم قاصرين، بعد أن خلفتهم الطبيعة منذ أن بعيد من كل وصاية غريبة عليهم"^(٢).

وقد بدأ عصر التنوير في أوروبا منطلقاً من إنجلترا بسبب تقدم العلم على يد نيوتن بالإضافة إلى حرية الفكر والعقيدة، ثم انتشر بعد ذلك في فرنسا، وألمانيا، وأرجاء من أوروبا، ومن ثم فإن التنوير هو روح عامة سادت في أوروبا في تلك الفترة، وكان

المحور الذي التفت حوله الأمم الأوروبية عند انتقالها من العصور الوسطى إلى الأزمنة الحديثة، وبذلك تمت النقلة من التفكير الخاضع للخوارق والغيبيات إلى تفكير طبيعي علمي، ولهذا فقد مثل التنوير الدفعة الرئيسة في فكر القرن الثامن عشر^(٢) وركزت الفلسفة على أهمية النقد، ودوره في نقد البناءات المذهبية المحكمة، وأساليب التفكير التقليدي، ولولا هذا النشاط الفكري الخالص ما تقدمت العلوم، وما تطورت الأذهان، وقد كانت الأفكار التي يناقشها الفلاسفة هي النبض الحرفي للعصر، فكلمات مثل الطبيعية، الإنسان، الحرية، العقل، العلم، الدين، والدولة، كانت كلها تتبض بالحياة والروح، ومن هنا كان حماس الناس جميعاً للبحث عن حقيقتها: ^(١)

ويمكن أن نبرز مرتكزات التنوير الأوروبي من خلال موقفه من العقل، والحرية، والإنسان، والطبيعة والتاريخ، حتى نتحسس روح التنوير في الفكر الغربي.

١- العقل: كانت سيطرة العقلانية هي السمة البارزة لعصر التنوير الأوروبي فيقول كانط " لا تجادلوا في شأن العقل فهو الخير الأسمى" ^(٥) لأنه سبيلنا للنفاذ إلى الحقيقة، وهو الأداة للاهتمام إلى المؤسسات، والكشف عن الخرافات، وكل ما يجافى العقل، ولم تعد وظيفة العقل الأساسية هي القدرة على

القياس والاستتباط مثلما كنا نرى عند أرسطو، ولكن مع تقدم العلم أصبحت وظيفته الأساسية هي الكشف عن القوانين في كافة مجالات العلم والمعرفة، فأصبح للعقل منهج جديد في التفكير يتفق تماماً مع تقدم العلوم الطبيعية^(٧) لأن العلم قد ساهم في إحداث مناهج شكلت ثورة على الفكر الأرسطي، وقد كان من نتيجة تقدم العلوم الطبيعية والرياضية قيام كانط بتوظيف هذا التقدم في كتابيه (نقد العقل الخالص) و (مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً) ومن جانب آخر فقد قام فلاسفة التنوير في فرنسا " بنشر الموسوعة الفلسفية حتى يتم تنوير الشعب وتحرير العقول بواسطة العلم"^(٨).

وعلى الرغم من أن هذا العصر قد أشرق فيه نور العقل، وتحكم العقل في كل شيء حتى في أمور الدين، إلا أن فلسفة التنوير قد وضعت حدوداً للعقل البشري، فهو إما مقيد بالحس كما هو الحال عند المدرسة الإنجليزية، أو محدد في إطار العالم الخارجي ولا يستطيع أن يثبت موضوعات ما وراء العالم كما هو عند كانط في مؤلفه (نقد العقل النظري)، ولا يعنى وضع عصر التنوير حدوداً للعقل تعجزه، ولكنه يعنى تفعيل الإمكانيات الحقيقية للعقل في إطار هذا العالم.

٢- الحرية : وبجانب الدعوة إلى تحرير العقول وتنويرها،

كانت هناك دعوة أخرى إلى تحرير الإنسان، حيث كان صوت روسو (فيلسوف فرنسي ١٧١٢-١٧٧٨) يرتفع منادياً بالحرية والمساواة بين البشر، فالمساواة هي القانون الطبيعي الذي يجب أن يخضع له الناس جميعاً، فكل إنسان مساو للآخر، لأن كل فرد له نفس، وعقل، وضمير، "كما بدت الحرية لفلاسفة التنوير ديناً وليست منحة، لقد كانت الحرية في نظر هولباخ (فيلسوف ألماني ١٧٢٢-١٧٨٩)، وإخوانه الليبراليين بمثابة الترياق المضاد للاستبداد الذي شعروا نحوه بالبغض وحاربوه"^(٨)، ولهذا كانت فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر تركز دوماً على حرية الإنسان في التفكير، والتعبير، والإيمان، واختيار النظم السياسية.

ولقد ترتب على اهتمام فلاسفة التنوير بالحرية اهتمام العديد منهم بالتأليف في النظم السياسية الليبرالية فتكلم جون لوك (فيلسوف إنجليزي ١٦٣٢-١٧٠٤) عن العقد الاجتماعي، وألف جان جاك روسو كتابه (العقد الاجتماعي) وذلك من أجل إقرار الحرية، والمساواة في نظام الدولة من خلال عقد بين الشعب والحاكم، حتى لا يستبد الحاكم في سلطته على شعبه، وبذلك يدين الأوروبيون - إلى حد كبير - لعصر التنوير بما ابتدعه من آراء تقدمية عن المساواة، والحرية السياسية، وحق الشعب في

الاستقلال، والحرية الاقتصادية، والتسامح الديني، وشجب التمييز العنصري" ^(٩).

٣- الإنسان: اعتبر عصر التنوير الإنسان هو مركز الكون، وذلك لأن وجوده هو الذي يفيض بالأهمية على باقي الأشياء، والغاية التي يرتبط بها كل شيء، ولهذا كان "عصر التنوير هو عصر الإنسان بأجل صورة. وناضل المفكرون من أجل تحرير الإنسان عقله، وروحه، كبداية لانطلاق العلوم والفنون، وكحافز على تقدم الإنسانية، وكانت عظمة الإنسان تدفعه إلى تحرير ذاته، وتحرير عقله" ^(١٠) وقد ترتب على الاهتمام بالإنسان، أن واجه فلاسفة التنوير الأسلوب الفلسفي القديم، وأظهروا عجزه عن تقديم تفسير واقعي للكون، قبل إلقاء الضوء على الإنسان، ذلك لأن الإنسان أقرب إلينا من الكون، ومظاهره على عكس الاتجاه الفلسفي القديم، ولقد تميز عصر الاستنارة بالاهتمام بهذا المبحث، ولا سيما منذ ظهور كتاب لوك (مقال في العقل البشري) عام ١٧٦٠ وانتهاء بظهور كتاب كانط (نقد العقل الخالص) عام ١٧٨١ ^(١١).

٤- التاريخ: وإذا كان عصر التنوير قد اهتم بالإنسان فقد اهتم أيضاً بتاريخ الإنسان، وذلك لأن التاريخ هو فعالية الإنسان في الزمن، ومن ثم : فقد استطاعت فلسفة التنوير اكتشاف البعد

التاريخي للإنسان، وأن التقدم هو جوهر الحياة، وسنة الكون، وقانون المجتمعات" ^(١٢) وقد رأى فلاسفة التنوير أن التاريخ نافع ليس على الطريقة القديمة كمعلم للأخلاق، ولكنه اعتبر أيضاً كمرشد للحقيقة، وذلك بعد أن ضعفت السلطة الدينية، واليقين الميتافيزيقي، فالتاريخ يوسع تجربة الإنسان" ^(١٣) ولقد أسهم الفيلسوف الألماني هردير (فيلسوف ألماني ١٧٤٤-١٨٠٣) في إعطاء فلسفة التنوير وجهة تاريخية جديدة، ذلك لأن النمو الطبيعي للإنسان لا يتم إلا من خلال التاريخ، وما التاريخ إلا التقدم المستمر للمجتمع الإنساني، ... ومن ثم فالتاريخ يبدأ مع وجود المجتمع، وكل مجتمع أو شعب له تاريخه الخاص المستمد من ظروفه الطبيعية" ^(١٤).

٥- الطبيعة : كان من نتائج إرساء العقلانية في عصر التنوير النظر إلى الطبيعة نظرة عقلانية، فقد استطاع البشر باستخدام العقل أن يفهموا القوانين المنظمة للطبيعة، وقد بين العقل كيف تعمل الطبيعة، وتمكن إلى أن يهدي الناس إلى القوانين الطبيعية، وقد استطاع العلم أن يسهم في إرساء هذه النظرية؛ لأن " طبيعة نيوتن تسربت إلى الأذهان، وكشفت كيف يعمل الكون بانتظام وسلاسة وبساطة" ^(١٥) وبالتالي فقد وضعت فلسفة التنوير الطبيعة باعتبارها مقولة معرفية مادية، تحكمها قوانين مطردة

يدركها الإنسان، ويتتبع بمسار الظواهر فيها فأصبحت " الطبيعة
فى جملتها تتحرك وفقاً لماهيتها، ومن ثم فإنها تكون قادرة -
اعتماداً على قوتها- على إنتاج كل الظواهر التى تشاهد فى
العالم" (١٦).

وإذا كان عصر التنوير الأوروبى أرسى الطبيعة كمقولة
معرفية فإن عقيدة التنوير لا تسلم بوجود خوارق للطبيعة خارج
نطاق الطبيعة (١٧) وبالتالي كانت الطبيعة بالنسبة لعصر التنوير
مفهوماً أنيساً، محبوباً، بينما كانت الطبيعة فى نظر المسيحي
(حتى وإن كان من أتباع القديس توما الإكوينى) شيئاً مثيراً
للسكوك والريبة (...). فقد أصبحت الطبيعة فى نظر إنسان عصر
التنوير هي العالم الخارجى الذى يعيش فيه كعالم موجود حقاً
وفعلاً، وكل ما يدور فيه أو يقع من أحداث (طبيعى)
بالضرورة" (١٨).

٦-نقد الدين : اتخذ عصر التنوير من العقل الوسيلة فى
معاربة أى سلطان دينى، ونادى كانط بضرورة التحرر من أى
سلطة خارجية، وخاصة السلطة الدينية، وقد بدا الحديث عن
المعجزات الدينية، " نعيماً ينبعث من القسوس الأفاقين" (١٩) وقد
أدى فقدان عدد كبير من الناس إحساسهم بالمعجزات المقدسة
والخارقة إلى تراجع المسيحية كدين سماوى فى الأهمية، بل

وبدت المسيحية غير مسيطرة للعصر، أو ضرباً من الغش" (٢٠).
ولقد كان لفلاسفة التنوير في فرنسا الدور البارز في نقد الدين، حيث أخذ العداء للدين ولرجالها في فرنسا صورة شعبية، وغالى ديدرو (فيلسوف فرنسى ١٧١٢-١٧٨٤) والموسوعيون في آرائهم حتى انتهوا إلى الإلحاد الصريح (٢١) ومن خلال توظيف الفكر العلمي أضفوا على المادة صفات كانت فيما مضى من صفات الخالق وحده، وكان هذا هو ما فعله هولباخ في كتاب (اتساق الطبيعة) والذي استعاض عن الله بالطبيعة، فالطبيعة تتألف من المادة والحركة فقط" (٢٢).

ومن ثم فقد بدت روح التنوير-أحياناً - معادية للدين المسيحي، ولا يبدو فكر التنوير هدماً بوضوح في أي مجال آخر أكثر مما هو الحال في هجومه على المسيحية (٢٣) وبالتالي فقد أرسى عصر التنوير الأوروبي تحولاً بارزاً في حياة الإنسان الغربي من نعيم المسيحية الغيبي في السماء وبعد الموت إلى النعيم العقلاني على هذه الأرض (٢٤) ولكن على الرغم من نقد المسيحية في عصر التنوير، إلا أن هذا لا يعنى رفضاً كاملاً للدين، فقد وضع بعض المفكرين -مثل كانط - الدين في حدود العقل، وسعى البعض الآخر - مثل هيوم - إلى تأسيس اللاهوت الطبيعي، أو الدين الطبيعي ليحل محل الدين السماوي، ويعتمد الدين الطبيعي على

الثقة فى قدرات العقل فى معرفة الله ، ومن ثم فلا واسطة فى الإيمان ، ولاشك أن الدين الطبيعي هو علامة على انتصار العقل على اللاهوت المسيحي.

٧-التنوير الأوربي تغيير جذري فى روح عصر ، وثقافة شعب: وقد استطاع فلاسفة التنوير الأوروبي على اختلاف اتجاهاتهم من إرساء المفاهيم العقلية للمقولات السابقة ، ليس فقط على مستوى النخبة ، أو الخاصة ، بل على مستوى الشعوب والجماهير الأوروبية ، فقط كانت حركة التنوير " حركة جماهيرية فكرية واسعة النطاق " ^(٢٥) وذلك لأن أول أهداف الفلسفة فى عصر التنوير كان تصحيح الأحكام الشعبية ^(٢٦) وقد أدى هذا إلى انتشار روح الحماسة التي ملأت نفوس الشعوب ، والتي تحمست لمعاني الفكر ، والحرية ، والطبيعة ، والتاريخ ، ومن ثم فقد توحدت العلاقة بين النخبة والجماهير وانتشرت مقولات التنوير على القاعدة العامة وساهمت فى تأسيس المبادئ النظرية للثورة الفرنسية.

ومما لاشك فيه أن التغيير الجذري الذي أحدثه عصر التنوير فى أوروبا إنما جاء نتاجاً لتعبير الفكر عن الواقع ، والتحام آراء النخبة مع أهداف وطموحات العامة ، ومن ثم كان التغيير الشامل فى كافة المجالات الفكرية ، لأن الفكر لم ينفصل عن الواقع بقدر ما كان معبراً عن طموحاته ، ولهذا كانت أوروبا ومازالت

تدين بالكثير لمبادئ عصر التنوير، بل كانت لمبادئ التنوير
أصداءها الواسعة على الفكر الإنساني عامة وليست على أوروبا
وحدها.

٨- قنوات الاتصال بين مبادئ التنوير الأوروبي والفكر العربي
الحديث: انتقلت أفكار عصر التنوير الأوروبي إلى الفكر العربي
الحديث عبر العديد من القنوات ولعل أهمها:

١- إرساليات التبشير المسيحي التي تأتي من أوروبا للأقليات
المسيحية في العالم العربي عامة ولبلاد الشام خاصة.

٢- البعثات العلمية التي أرسلها محمد علي والباي أحمد إلى أوروبا.

٣- أسهمت حركة التجارة بين أوروبا والعالم العربي الحديث في
نقل مبادئ ومفاهيم عصر التنوير

٤- الدور الذي لعبه الاستعمار الأوروبي للعالم العربي، ومعه
المؤسسات الاستشرافية في نقل مفاهيم التنوير.

المهم أنه من خلال القنوات السابقة انتقلت مفاهيم التنوير
الأوروبي إلى العالم العربي الحديث، وقد دار جدل واسع بين
تيارات الفكر العربي الحديث حول مقولات التنوير الأوروبي،
فما هو أبعاد هذا الجدل؟ وما هي حدوده؟ وهل نجح الفكر
العربي الحديث في إرساء مفاهيم التنوير الأوروبي في الفكر
العربي الحديث أم انتكس مشروع التنوير العربي؟ وهذا ما
سنحاول الإجابة عليه

هوامش:

- ١- ككانط ما التتوير ترجمة عبد الغفار مكاوي كتاب شعروفن الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧ ص ٢٧٩
- ٢- المرجع نفسه ص ٢٩٧
- ٣- فرانكلين بومر- الفكر الأوروبي الحديث الاتصال... والتغيير ترجمة أحمد حمدي محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨ ج ٢ / ص ١٠
- ٤- نازلي إسماعيل النقد فى عصر التتوير - دار النهضة العربية / مصر ط٢ ١٩٧٦ ص، ٣٩
- ٥- المرجع نفسه ص ٤٣
- ٦- المرجع نفسه ص ٤١
- ٧- المرجع نفسه ص، ٢٠ - ٢١
- ٨- المرجع نفسه ص ٢٣
- ٩- فرانكلين بومر المرجع السابق ج ٢ / ١١١
- ١٠- محمد على أبو ريان الفلسفة الحديثة منشأة المعارف / الإسكندرية بدون ص ١١٥
- ١١- نازلي إسماعيل - المرجع السابق ص ٤٣
- ١٢- بومر - المرجع نفسه ج ٢ / ٦٣
- ١٣- المرجع نفسه ج ٢ / ١١٤
- ١٤- نازلي إسماعيل- المرجع السابق ص ٢٧
- ١٥- كرين برينتون- تشكيل العقل الحديث ترجمة شوقي جلال سلسلة عالم المعرفة رقم ٨٢ ١٩٨٤ ص ١٨٢
- ١٦- بومر - المرجع السابق ج ٢ / ٨٤

- ١٧- كرين برينتون - المرجع السابق ص ٢١٣
- ١٨- المرجع نفسه ص ١٧٠
- ١٩- يومر - الفكر الأوروبي الحديث ج ٢ / ٤٠
- ٢٠- المرجع نفسه - ج ٢ / ٥٥
- ٢١- نازلي إسماعيل - المرجع السابق - ص ٢٠
- ٢٢- يومر - المرجع السابق ج ٢ / ٦٣
- ٢٣- كرين بونيتون - تشكيل العقل الحديث ص ٢٠٧
- ٢٤- المرجع نفسه ص ١٧٧
- ٢٥- نازلي إسماعيل - النقد في عصر التنوير ص ١٩
- ٢٦- المرجع نفسه - ص ٣٨

الفصل الأول التاريخ

لم تحتل مقولة التاريخ التي تكشف عن فعالية الإنسان في الزمن مكانة بارزة في الفكر العربي الحديث، فلم يهتم مفكرو عصر التنوير العربي بالبحث في التاريخ، ولكن مع هذا فقد اهتم مفكرو هذا العصر بحركة الواقع العربي الراهن كيف تسير؟ وإلى أين تسير؟ وكيف يمكن أن يتحقق حلم النهضة العربي؟ وما هي أسباب تأخر المسلمين وأسباب تقدم غيرهم؟ تساؤلات عديدة تطرح أسباب وانحطاط الواقع العربي، وكيفية النهضة.

ومن هذا المنطلق كانت كتابات مفكرى عصر التنوير - النهضة - تعكس سبل النهضة، وذلك من خلال ربط الواقع العربي بالغرب أو ربطه بالأصول الدينية للحضارة الغربية، وهذا ما يعنى تأرجح حلم النهضة والتقدم إما من خلال الارتباط بالغرب أو الاتجاه إلى أصولنا الدينية.

وفي ضوء ربط المجتمع العربي بالحضارة الغربية ظهرت

محاولات التيار الليبرالي العربي، والتيار العلمي العلماني فبدأت الليبرالية العربية بمحاولة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) تأصيل المكتسبات الغربية فى السياسة، والعلوم، داخل إطار البنية التقليدية للمجتمع، فى حين أن لطفى السيد (١٨٧٢-١٩٦٣) لم يتصالح مع البناء التقليدي للمجتمع مطالباً بتبني النموذج الغربي بكل تفاصيله، ثم يأتى طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) ليربط مصر بالغرب من خلال حوض البحر الأبيض المتوسط ومن ثم "يبدو من اللغو - لديه - إذا أردنا أن نلتمس مؤثرات فى تكوين الحضارة المصرية أن نفكر فى الشرق الأقصى، أو الشرق البعيد، ومن الحق أن نفكر فى البحر الأبيض المتوسط، وفى الظروف التى أحاطت به" ^(١) ولا يجد طه حسين فرقاً جوهرياً بين العقل الأوروبى والعقل المصرى، ولهذا لا يمكن أن يتحقق الاستقلال لمجتمعنا إلا حينما "نتعلم كما يتعلم الأوروبى، ونشعر كما يشعر الأوروبى، ونحكم كما يحكم الأوروبى" ^(٢) فنحن نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً قوياً حتى نصبح جزءاً منها، لفظاً، ومعنى، وحقيقة، وشكلاً ^(٣).

وإذا كان طه حسين يدعونا إلى الانتظام فى تاريخ الغرب حتى يتحقق لنا التقدم فإنه يرفض النظم التاريخية القديمة فيقول: "لو أننا هممنا أن نعود أدراجنا، وأن نحى النظم العتيقة، لما وجدنا

إلى ذلك سبيلاً (...) لأننا حراس على التقدم والرقى من خلال
مسايرة أوروبا وتجاربها فى الحضارة الحديثة؟^(٤) .

ويسير أقطاب التيار العلمي العلماني على ركب الحضارة
الغربية فى كل شىء، وكان هذا التيار يرى حركة التاريخ فى
ضوء نظرية التطور، وذلك لأن " نظرية التطور هي نظرية الرجاء
والرقى، وهى المفتاح الذي يفتح لنا مغاليق الماضي المبهم، ويرسم
لنا مصير الإنسان... وبسطت لنا آفاق المستقبل فملأتنا رجاء بأنه
سيكون أفضل مما هو الآن " ^(٥) .

وإذا كان التيار العلمي العلماني يدعونا إلى تقليد النموذج
الغربي فى كل شىء، فإنه من جانب آخر يرى ضرورة التجاوز
الشامل للتاريخ العربي فمؤلفات ابن رشد، وابن سينا، وجماعة
إخوان الصفا تقرأ فقط للفائدة التاريخية " لأن اهتماماتهم
الفلسفية لم تعد لها قيمة فى عصرنا " ^(٦) كما أن الآداب العربية
فى مجموعها آداب القرون الوسطى، ويجب لهذا السبب ألا يطلب
منها تكوين الشخصية الأدبية فى عصرنا الحاضر وبالتالي
يطالبنا سلامة موسى (١٨٧٧-١٩٥٨) بالتححرر من القديسم لأن
" للقديم حرمة فى بلاد الشرق أكثر محاولة فى الغرب، فبلاد
الشرق هي بلاد السلف يحكمونها وهم فى قبورهم، وليس
للخلف سوى الإذعان " ^(٧) ومن ثم فإن التيار العلمي يطالبنا بتجاوز

التجربة التاريخية العربية فى كل شىء، ويؤكد على ضرورة الانتظام فى التاريخ الغربى، متجاهلاً خصوصية الواقع العربى، وأننا لم نشارك فى التجربة الغربية حتى نحصل على مكتسباتها لمجرد ترديد الشعارات ترديداً قشرياً، و لا يتعامل هذا التيار بعمق مع المفاهيم التى يروج لها، فلم يراع كل من التيار العلمى، والتيار الليبرالى مدى عمق البناء التقليدى للمجتمع، وأنه من الضرورى تكييف المفاهيم الوافدة مع هذه البنية المتجذرة فى المجتمع.

ومن جانب آخر فقد حاول التيار الإصلاحى الدينى أن يجابه محاولة ربط التيارين العلمى، والليبرالى الواقع العربى بالغرب، وذلك من منطلق " أن حضارة أوروبا تستند - إلى حد كبير - إلى ما استعارته من الإسلام" ^(٨) ولهذا كان من الضرورى ربط هذا الواقع بالإسلام، وذلك لأن " علاج الأمة الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان عليه فى بدايته (...) وبالتالى فإن الأصول الدينية المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمة قوة وإتحاد، وائتلاف الشمل، وتنتهى بها إلى أقصى المدينة" ^(٩) وأن ما أصاب المسلمين فى عقولهم... إنما كان بسبب ابتداعهم فى دينهم" ^(١٠) كما أن إهمال الاهتمام بالدين قد جر المسلمين إلى ما هم عليه من تخلف" ^(١١) وعلى الرغم من تأكيد الحركة الإصلاحية على أن حركة الواقع العربى يجب

أن ترتبط تاريخياً بالإسلام المبرأ عن البدع، فإن هذا لا يعنى رفضها لبعض مكتسبات الحضارة الغربية خاصة العلم، وذلك من منطلق أن الإسلام قد ساهم فى بناء الحضارة الغربية، ويحق لنا أن نستفيد من هذه المكتسبات طالما أنها لا تتعارض مع الدين. ومما سبق يتضح أن حركة الواقع العربي فى عصر التنوير - النهضة - قد تنازعها اتجاهان، اتجاه يرى أن الواقع العربي ينبغى أن ينتظم فى تاريخ أوروبا متجاهلاً خصوصية الواقع العربي، بل وخصوصية التجربة الغربية، ولهذا كانت دعوة هذا الاتجاه - عند التيار العلمي، والليبرالي - تتسم بالقشرية، وعدم الانتظام فى البناء التقليدي للواقع العربي، والاتجاه الآخر الذي يدعونا إلى العودة إلى تجربة تاريخية للإسلام فى قرونه الأولى، حينما كان الإسلام مبرأ عن البدع، ولكن ربط الواقع العربي المعاصر بالتجربة الإسلامية الأولى يتجاهل خصوصية الواقع المعاصر، وإشكالياته، ويقع فى نفس خطأ التوجهات الليبرالية والعلمانية. وعلى الرغم من عدم اهتمام التيارات الفكرية العربية بالتاريخ، إلا أننا يمكن أن نستتج رؤية للتاريخ عند كل من هذه التيارات، فكل من التيار الليبرالي، والعلمي اللذين يؤكدان على الانتظام فى تاريخ الغرب، ويتبعان النظرة الأوروبية للتاريخ التي ترى أن حركة التاريخ والتقدم مستقيمة دائماً إلى الأمام، فى حين

أن التيارات الإصلاحية ترى حركة التاريخ حركة دائرية ، وهو ما يعنى العودة إلى نقطة البدء فى ظل سيطرة الوحي على التاريخ ، وليس سيطرة العقل كما هو الحال عند التوجهات الغربية فى ثقافتنا.

ولقد انتهى الفكر العربي إلى انتصار الرؤية الدائرية للتاريخ ليس فقط على مستوى الصفوة بل أيضاً على مستوى الجماهير ، فما زالت معظم الشعوب الإسلامية ترى أنه لن يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها ، وضرورة العودة إلى خير القرون ، ولكن يظل التساؤل الأهم وهو : هل الواقع العربي بكل إشكالياته ، وتناقضاته تصلحه هذه الرؤية للتاريخ أم لا ؟!!

هوامش:

- (١) طه حسين - مستقبل الثقافة فى مصر - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ١٧
- (٢) المرجع نفسه ص ٤٤
- (٣) المرجع نفسه ص ٣٣
- (٤) المرجع نفسه ص ٣٤
- (٥) سلامة موسى - نظرية التطور وأصل الإنسان - سلامة موسى للنشر والتوزيع ط ٣ ١٩٥٧ ص ١٨
- (٦) سلامة موسى - التثقيف الذاتى - دار المستقبل للنشر والتوزيع / الإسكندرية ط ١ ١٩٤٨ ص ١٦٦
- (٧) سلامة موسى - اليوم والغد ص ٦٧
- (٨) هشام شرابي - المرجع السابق ص ٤٤
- (٩) الأفغانى / محمد عبده - العروة الوثقى - دار العرب للبستانى / الفجالة ط ٢ ١٩٥٨ ص ٢١
- (١٠) محمد عبده - الإسلام دين العلم والمدنية - سينا للنشر والتوزيع / القاهرة ١٩٨٧ ص ١٠٧
- (١١) الكوكبى - أم القرى - المطبعة المصرية حلب / بلون ص ٣٧

الفصل الثانى العقلانية

استطاع عصر التنوير الأوروبى أن يؤصل العقلانية، كروح عامة لهذا العصر، وذلك من خلال تحرير العقل من كافة السلطات الدينية، والاجتماعية، والسياسية، وأصبح العقل هو السيد، والحاكم فى كافة القضايا التي يطرحها الواقع الأوروبى، ولقد ترتب على ذلك أن أصبحت العقلانية هي السمة البارزة فى المجتمع الغربى، ولكن تأسيس العقلانية فى المجتمع العربى- فى عصر التنوير - كان من المشكلات الشائكة، فقد تأرجح الفكر العربى بين إرساء العقلانية بالمفهوم الغربى، وبين ممارسة العقلانية فى إطار الدين أو الشرع، وهذا ما يتضح فى موقف تيارات الفكر العربى من قضية العقلانية.

فحاولت التيارات العلمية، والليبرالية إرساء دعائم العقلانية لأنها سبيل النهضة والتقدم بعيداً عن روح الخرافات، والأساطير، ولهذا رأى إسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢) أن "دورة النقد الحر دليل على الحياة الفكرية السليمة، وما السكون والتقليد إلا

دليل على الموت والاعتلال" ^(١) وقد أكد التيار العلمي على أن أرقى درجات الرقى البيولوجي هو زيادة الأدمغة حتى يأخذ العقل البصير مكان العاطفة الطائشة ^(٢) وليس للإنسان في الكون ما يعتمد عليه سوى عقله، وليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكنه أن يطمح في تحقيق سعادته فيه، وأن الانحطاط يعنى قصر الذهن البشرى على خدمة ما وراء الطبيعة، ونشدان السعادة والهناء في غير الأرض ^(٣) وإذا كان التيار العلمي يسعى إلى تأصيل العقلانية في حياتنا فإنه من ناحية أخرى يحارب ثقافة التقليد، والقرون الوسطى "لأنها تتقيد بالنصوص دون مباشرة الطبيعة بتسليط العقل عليها، واستخراج المعارف منها (...) ومعنى هذا الجمود والوقوف عن التطور" ^(٤).

ومن ناحية أخرى كان التيار الليبرالي يؤكد على أهمية سيادة العقلانية في حياتنا، وظهر هذا من خلال سعيه إلى إرساء قواعد النظام الليبرالي في الحياة السياسية كنتاج واضح للعقلانية، وقد مارس طه حسين الشك الديكارتي في قراءة النصوص الأدبية، وسعى التيار الليبرالي إلى تأصيل العقلانية في التعليم من خلال تحديثه، ومحو الأمية، حتى يمكن أن تشيع الروح العقلية في المجتمع العربي ولكن يظل هناك تساؤل مهم: هل استطاعت التيارات العلمية، الليبرالية تأصيل العقلانية في

حياتنا الثقافية؟ أم تراجع هذه التيارات إزاء قوة البنية التقليدية لمجتمعنا، والتي تحمل في جوانبها العديد من العناصر اللا عقلية، والخرافة المجابهة للعقلانية؟

وكان لدعوة التيارات العلمية والليبرالية للعقلانية أصداؤها الواضحة على فكر التيار الإصلاحي رغم منطلقاته النقليية، فقد أكد الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) على ضرورة إيمان الإسلام بالعقل والبرهان "فهذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم العقل، وتتعلق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة"^(٥) كما أن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح"^(٦) وقد جاهر محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) بتقديم العقل على الشرع عند التعارض، كما دعا أقطاب الإصلاح مثل الأفغاني، محمد عبده، وفريد وجدي (١٨٧٥-١٩٥٤) - إلى محاربة التقليد في العقائد، لأن في التقليد قتلاً لروح الدين، ومن ثم كان من الضروري تحرير العقل من قيد التقليد، حتى لا يخضع لسلطان غير سلطان البرهان، وقد حاول دعاة الإصلاح تأصيل قيم العقلانية من خلال النقل، وذلك بالقول بأن الإسلام دين العقل، وأن معجزته الكبرى، وهي القرآن جامعة من القول والعلم، وكل ما فيها مما يتناوله العقل بالفهم، فهي معجزة عرضت على العقل، وأطلقت له

حق النظر فى جوانبها" ^(٧) وبالتالي فإن حركة الإصلاح كانت ترى " أنه من الخطأ بناء هذه العقلانية خارج الدين ، ورفض عدم الاستفادة مما يقدمه الدين من فرص لتغيير وعى الطبقات الاجتماعية المختلفة" ^(٨) .

وإذا كان أحد شروط تأسيس التنوير فى حياتنا هو العقلانية فهل استطاع الفكر العربى تأصيل العقلانية؟ أقول: إن التيار العلمى ، والليبرالى حاولا أن يؤسسا العقلانية ، ويواجهها الخرافة ، والأسطورة الكامنة فى البناء التقليدى للمجتمع ، ولكن هذه التيارات كانت تجابه بقوة من دعاة المحافظة؛ مما أدى بالبعض منهم إلى التراجع عن دعوتهم ، وقد وقفت قوة البناء التقليدى مساندة للمحافظين فى محاربتهم للاتجاهات العقلانية ، ورغم هذا فقد كان للدعوة العقلية أصداؤها الواضحة على فكر التيار الإصلاحى الذى حاول إرساء العقلانية فى ظل الشرع ، ورفض سيادة التقليد فى العقائد ، ولكن الفكر العربى بكل توجهاته لم ينجح فى إرساء العقلانية على مستوى الجماهيرى بسبب شيوع الأمية ، وانتشار الخرافات ، وتوظيف الإقطاع للبناءات التقليدية المختلفة من أجل استمرار الأوضاع على ما هي عليه فى العالم العربى ، وكذلك فقد انتهى التيار الإصلاحى المستدير إلى ردة سلفية تقيد العقل ، وتهمل دوره ، من أجل سيطرة الوحي على مسار الحياة ، دون مراعاة للتطورات الجديدة ، والواقع الجديد الذى تعيشه .

هوامش:

- (١) إسماعيل مظهر - ملقى السبيل - المطبعة العصرية / القاهرة / بلون
ص ١٨
- (٢) سلامة موسى - نظرية التطور - ص ٢٨
- (٣) سلامة موسى - ماهى النهضة - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣
ص ١٦
- (٤) المرجع نفسه - ص ٨٦
- (٥) الأفغاني - الرد على الدهريين / الأعمال الكاملة دار الكتاب العربي
للطباعة والنشر ١٩٦٨ ص ١٧٧
- (٦) محمد عبده - الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٣٨
- (٧) المرجع نفسه - ص ١٨٨
- (٨) برهان غليون - الوعي الذاتي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر /
بيروت ط ٢ ١٩٩٢ ص ٧٤

الفصل الثالث العلم

إن قضية تأصيل العلم فى الفكر العربى الحديث من القضايا المهمة التى اهتم الفكر العربى بمعالجتها ، وقد تأرجحت الدعوة إلى تأصيل العلم بين التصالح مع الدين والبناء التقليدي للمجتمع ، وبين الدعوة إلى العلم دون اعتبار للبناء التقليدي للمجتمع ، فكان الطهطاوى يرى أن محمد على (١٨٠٥-١٨٤٩) قد استعان بالإفرنج من أجل الاستفادة منهم ، وإن كان هذا قد أثار العامة ، إلا أن الطهطاوى يبرز أن الحاجة قد دعت إلى هذا فيقول " إن العامة بمصر ، وبغيرها من جهلهم يلومونه فى أنفسهم غاية اللوم بسبب قبول الإفرنج ، وترحيبه بهم ، وإنعامه عليهم ، جهلاً منهم بأنه يفعل ذلك لإنسانيتهم ، وعلومهم ، لا لكونهم نصارى ، فالحاجة دعت إلى هذا " (١) وقد كان الطهطاوى يدرك أن جامعاتنا الإسلامية ، لا تدرس العلوم الحكومية ، وأنها تدرس علوم اللغة ، والعلوم النقلية ، ولهذا وجب علينا نقلها من الإفرنج فيقول " لقد رأيت سائر العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة

ومجهولة بالكلية عندنا ، ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء ، كلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرتة ، ويقوم الطهطاوى بتأهيل دعوته إلى العلم من خلال تراث الأمة التقليدي فيقول " إن علماءها - أوروبا - أعظم من غيرها فى العلوم الحكيمة ، وفى الحديث (الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو فى أهل الشرك) ، وفى الأثر (اطلبوا العلم ولو فى الصين)" ^(٢) ومن هنا نلاحظ أن الطهطاوى فى سعيه نحو تأصيل داخل البناء التقليدي للمجتمع ، لا يبدو خارجاً فى ذلك على عمامته الأزهرية ، فقد كان الطهطاوى ينظر إلى نقل العلم بنظرة الشيخ ، وليس بنظرة المفكر الليبرالي ، فكان يرى أن للإفرنج "حشوات ضلالية فى العلوم الحكيمة مخالفة لسائر الكتب السماوية" ^(٣) وبالتالي فإن الطهطاوى كان يقيم التعامل مع الحضارة الغربية فى إطار نظرة معيارية دينية ، تتعامل مع منتجات هذه الحضارة فى ظل معيار الكفر والإيمان ، الهداية والضللال ، ولاشك أن هذا ناتج عن أن الطهطاوى رغم ليبرانيته كان فى جوهره رجل دين وقد سار الاتجاه الإصلاحى على نفس درب الطهطاوى فى الدعوة للعلم فى إطار الدين ، فتجد الأفغانى فى حوار مع رينان - المستشرق الفرنسى - يبرز كيف أن الإسلام دين العلم ، وأنه فجر طاقات المسلمين فى كافة البلاد من أجل العلم ، كما أن الإسلام لا

يعارض الاستفادة من منجزات العلم الحديث ، كذلك يسعى الأفغاني إلى تأصيل الاكتشافات العلمية داخل سياق النص القرآني ، وقد ذهب محمد عبده إلى نفس الرؤية حين قال " إن الإسلام جعل المسلمين مسوقين بدافع منه إلى طلب العلم " (١) .

وإذا كان محمد عبده يبرز الدعوة إلى العلم من خلال الوحي فإنه يرفض دعوة التوجه العلمي العلماني المتعالية على المجتمع ، والرافضة لأوضاعه ، فيقول: " إن التوجهات العلمية التي لا تتصالح مع المجتمع ، وتتعالى عليه باسم العلم ، يشكلون خليطاً غريباً على المجتمع ، ويكثرون بين الأمة كخلط غريب لا يزيد طبائعها إلا فساداً " (٥) .

ومن جانب آخر فقد حاول التيار الليبرالي تأصيل العلم وذلك لأن العلم لديهم " هو وسيلة لمعرفة لحاجاتها ، وبه تنبّه أذهان أفرادها إلى ما هم عليه ، وما درجوا عليه من الاختلاف ، والعوائد ، والكُمالات ، والنواقص ، بحيث يكونون على شعور دائم بأحوالهم " (٦) ومن ثم فإن الدعوة إلى العلم عند الليبراليين تسهم في تحرير الإنسان من الأوهام ، والاستبداد ، لهذا كانت أهمية دعوة قاسم أمين إلى تعليم المرأة ، لأن العلم قرين الحرية .

ويستند التيار الليبرالي في تأصيل العلم إلى المعنى الغربي ، كما يبدو أن إسهامات العلم الغربي مجرد قيمة تاريخية ؛ وبالتالي

فإن الليبرالي لا يسعى إلى أن تكون دعوته للعلم ممتدة داخل البنية التقليدية للمجتمع، وهذا ما جعل طه حسين يقول: "إننا مضطرون إلى أن نعيش، ولن نستطيع إلا إذا اتخذنا أسباب الحياة الحديثة، فنحن محتاجون إلى أن ننتفع بالبخار، والكهرباء، وأن نستعمل الطبيعة كلها لحياتنا، ومنافعنا، والعلم وحده هو سبيلنا إلى ذلك على أن ندرسه كما يدرسه الأوروبيون، لا كما يدرسه آباؤنا منذ قرون، وويل أن نعدل عن طب باستور، وكلود برنار، إلى طب ابن سينا، وداود الأنطاكي" ^(٧).

وإذا كان التيار الليبرالي يسعى إلى تأصيل العلم في حياتنا بصرف النظر عن البناء التقليدي، فإن التيار العلمي يؤكد على هذا دائماً، وذلك لأن المستقبل للعلم وحده فقط، كما أن للإنسان في حاجة له، فنحن "نحتاج للعلم الطبيعي لنبلغ به حاجتنا من الحياة، ونكمل نقصاً قد نشعر به إذا فقدنا العلم" ^(٨).

ولقد روج سلامة موسى للثقافة العلمية في جل مؤلفاته، فدعا إلى تأصيل نظرية التطور، ونظريات العلم المختلفة، وذلك لأن ثقافة العلم هي ثقافة الابتكار، كما أن "المعرفة العلمية تشكل ثورة على المعارف التقليدية، وبالتالي فإذا أردنا أن نجعل أذهان الشباب عصرية فلن تكون كذلك إذا أهملنا العلم" ^(٩) لأن العلم

هو الذي يقرر القوة لعارفيه، وهو الذي يقرر الضعف لمن ينكرونها، فالعلم هو فن القوة بجميع معانيها^(١٠) ولهذا فإن الأمة العربية قد تخلفت عن أوروبا لأنها أهملت العلم والصناعة، ولن تستطيع أن تستعيد مكانتها إلا إذا أخذت بالعلم والصناعة^(١١) ومما سبق نلاحظ أن الدعوة إلى العلم قد تارجعت في ثقافتنا بين محاولة التصالح مع البنية التقليدية؛ كما هو الحال عند الطهطاوي، والأفغاني، ومحمد عبده، وغيرهم من أقطاب التيار الإصلاحى، أو بين رفض البنية التقليدية للمجتمع كما هو الحال عند طه حسين، وشبلى شميل (١٨٥٣-١٩١٧)، وسلامة موسى لأن الأخذ بالعلم عندهم كان يعنى رفض هذه البنية، ونستطيع أن نقول إن تأرجح الفكر العربى الحديث بين التصالح مع البنية التقليدية، وبين رفض هذه البنية جعله لا يستطع تأصيل الثقافة العلمية فى مجتمعاتنا العربية، وذلك لأن التيار المتصالح مع البنية التقليدية انتهى به المطاف إلى توظيف نظريات العلم من أجل خدمة أهداف دينية، وليس من أجل خدمة الإنسان، وكذلك كان يختزل دعوته العلمية أحياناً إلى الكشف عن الإعجاز العلمى للقرآن الكريم، ومن جانب آخر كان التيار العلمى العلماني يوظف العلم والعقلانية من أجل تهميش دور الدين، ولهذا كان ينظر إلى هذا التيار بعين الشك والريبة فى أفكاره، كما أن هذا

التيار كان يريد تكرار النموذج الغربي في دعوته للعلم، فيبرز العلم في مقابل الدين، كل هذا جعل مساعي التيار العلمي لا تلقى رواجاً في الأوساط الفكرية، وبذلك لم تستطع تيارات الفكر العربي المختلفة أن توصل للثقافة العلمية في حياتنا، كما أن الفكر العربي لم يعد النظر في البناء الثقافي التقليدي للمجتمع، حتى يهدم ما يعوق تأصيل هذه الثقافة، فالفكر العربي إما متصلح كلية مع هذه البنية، وإما رافض لها، مع العلم أن قوة هذه البنية هي أحد المعوقات الرئيسة لتأصيل العلم في ثقافتنا العربية المعاصرة.

العلم والدين

وترتب على الدعوة إلى تأصيل العلم في ثقافتنا مشكلة أخرى، وهي مشكلة علاقة العلم بالدين تلك المشكلة التي صاحبت تطور العلم في أوروبا، وتناقلها دعاة النزعة العلمية في الفكر العربي متغافلين عن أن هذه المشكلة قد حدثت في أوروبا نتيجة لتطور العلم هناك، وأن اكتشافات العلم كانت تهز أركان العقيدة المسيحية، وقد حاولت النخبة المسيحية أن تتقل المشكلة برمتها إلى الفكر العربي، فكان التيار العلماني يرد "بأننا في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان"^(١٣) ولعل

هذا ما أكده أحد مؤرخي الفكر العربي حين قال "كان المفكرون المسيحيون بتمسكهم بالعقل، والمنهج العلمي يهاجمون بشكل غير مباشر المصادر التي استمدت منها السلطة الاجتماعية والسياسية شرعيتها"^(١٢) ولقد توحدت وجهة نظر التيار العلمي العلماني، والتيار الليبرالي حول علاقة العلم بالدين، والنظر إلى طبيعة هذه العلاقة من خلال عدة ركائز أساسية وهي كالآتي:

١ - استند كل من التيارين إلى أن طبيعة العلم تغاير طبيعة الدين، فالعلمي يرى أن "الدين نزعة ذاتية، أما العلم فنزعة موضوعية عامة، وموضوعية العلم تنحصر في أن ينظر إلى عالم الطبيعة أكثر من نظره إلى طبيعة الروح المستترة"^(١٣) وبالتالي فإن للعلم حدوداً لا يتعداها ... وهو إن بحث في الدين فإنها يلزم في ذلك حدود العلم، فلا يتخطى حدود العقلية البشرية، ويترك للدين وازع ما بعد العقلية"^(١٤) ومن جانب آخر فقد أكد الليبرالي طه حسين على أن كلاً من العلم والدين له ملكة خاصة به "فالعلم والدين لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان، وإنما يتصل أحدهما بالشعور ويتصل الآخر بالعقل، يتأثر أحدهما بالخيال والعواطف ولا يتأثر الآخر بالخيال إلا بقدر"^(١٥) فثمة اتفاق واضح على الخلاف بين طبيعة العلم، وطبيعة الدين من حيث وسيلة المعرفة في كل منها، ومن حيث طبيعة المعرفة، هل هي ذاتية أم موضوعية.

٢- ومن جانب آخر يؤكد أقطاب التيار الليبرالي، والتيار العلمي على أن الخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى عداً من قبل الدين تجاه العلم أو العكس، بل يرجع إلى خلاف بين رجال العلم، ورجال الدين؛ فيرى إسماعيل مظهر أن الخلاف بين العلم والدين يرجع إلى تعنت رجال الدين. وهو هنا يتحدث عن الواقع الأوروبي الذي يدعوننا إلى الانتظام فيه فيقول مظهر: "إن ذلك الخلاف لم يكن نتاجاً لعداء واقع في طبيعة الدين يعاند العلم، بل نعتقد أنه راجع إلى جهل الإنسان وغروره، وتمكن عواطف التسلط على العقول عند رؤساء الدين" ^(١٧) ولعل هذا ما أكده الليبرالي قاسم أمين (١٨٧٦-١٩٠٨) الذي رأى أن "هذا النزاع بين أهل العلم وأهل الدين، ولا أقول بين العلم والدين" ^(١٨) ومن هنا نلاحظ أن العلمي و الليبرالي يتفقان على أن الخلاف، هو خلاف بين رجال العلم، ورجال الدين، ويكرر كل منهما نفس التجربة الغربية في موقف العلم من الدين، ذلك لأن كلاهما يرى نفسه من خلال الانتظام في التجربة التاريخية الغربية، مع تجاهل واضح لأصول الثقافة التي ينتمون إليها، والاختلاف بين طبيعة المسيحية، وطبيعة الإسلام وهذا ما أبرزه أحد الليبراليين حين قال: "إن تبعات المسيحيين أثقل من تبعات المسلمين في مناهضة العلماء والمفكرين الذين أوذوا في ظل المسيحية،

فستراهم كثيرين جداً ، ومصدر هذا أن الإسلام حر طليق لا يأخذ العقل الإنساني بما لا يطيق ، ولا يكرهه على الإيمان بما لا يفهم ، ولا يضع أمامه الأسرار التي يجب أن يقبلها دون روية أو تفكير ، ولهذا فإن الإسلام أشد نصيراً للتجديد" (١٩) .

٣- ويحيل كل من التيار العلمي ، والتيار الليبرالي الخلاف بين العلم والدين إلى دور السياسة في تعميقه فيقول طه حسين: " إن العلم نفسه لا يستطيع الأذى ، والدين نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى ، ولكن السياسة تريد ، وتستطيع الأذى ، وهي تتخذ العلم حيناً وسيلة إلى هذا الأذى وتتخذ الدين حيناً آخر وسيلة إليه" (٢٠) ومن جانب آخر يكرر أهمية دور السياسة في علاقة العلم بالدين فيرى " أن الذي قيد حرية الفكر ، والذي اضطهد الناس هو السلطة الحكومية ، مادام الدين بعيداً عن الحكومة فلا يستطيع كهنته أن يضطهدوا أحداً ، أما إذا صار الدين والدولة جسماً واحداً أمكن لرجال الدين أن يضطهدوا من يشاءون ، وذلك لأن رجال الدين كانوا قابضين على أزمة السلطة في الدولة ، ومن ثم فهناك طائفة من الناس تضطهد الناس باسم الدين ، وقد تكون هذه الطائفة من رجال السياسة أو من رجال الدين" (٢١) ومن ثم يمكن القول إن الليبرالي والعلمي يتفقان على أهمية دور السياسة في تعميق الخلاف بين العلم والدين ، وهذا أيضاً تكرار للتجربة الغربية في علاقة العلم بالدين.

٤- ومن جانب آخر فإن كلاً من التيار العلمي، والتيار الديني يؤكدان على أن الخلاف بين العلم والدين يستمد قوته وعنفه من أن الدين حظ الكثرة، في حين أن العلم هو حظ القلة فيقول طه حسين: "إن الخلاف بين العلم والدين لا يستمد قوته، وعنفه، من الفرق الجوهرية بين العلم والدين فحسب، إنما يستمد قوته وعنفه من مصدر آخر، وهو أن الدين حظ كثرة، والعلم حظ قلة، فسواد الناس مؤمن، مهما يختلف العصر، والطور، والمكان، والعلماء والفلاسفة قلة دائماً، فليس غريباً أن تظهر الخصومة قوية عنيفة بين هذه القلة الشاذة التي نسميها العلماء أو الفلاسفة، وبين السواد" (٢٢) ويبرز العلمي سلامة موسى سطوة الجماهير ودورها في تحريك النظم السياسية، فيقول: "يجب أن نذكر بأن الحكومات مؤلفة من الجماهير، وقد تكون من صفوة الجماهير، ولكنها تبقى مع ذلك متأثرة بروحها تحسب لها، وتقدر عواقب غضبها، وتتملقها باضطهاد من ترغب في اضطهاده" (٢٣).

٥- ومن ناحية أخرى انتقد طه حسين الصورة السيئة التي كان عليها حال المدافعين عن البناء التقليدي للمجتمع، وذلك من خلال حادثة (الإسلام وأصول الحكم) و (الشعر الجاهلي) فالشيوخ حاكموا على عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) وأخرجوه من

زمرة العلماء، وفصلوه من منصبه، ويرى طه حسين أن الشيوخ "يوظفون نصاً في الدستور ينص على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، فإن معنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية الإسلام من كل ما يمسّه أو يعرضه للخطر، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تضرب على أيدي الملحدّين وتحول بينهم، وبين الإلحاد، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأي محواً في كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو من بعيد سواء صدر ذلك عن مسلم أو غير مسلم" (٢٤).

ولأن نموذج الرجل الديني المحافظ هو أحد أسباب تعميق الخلاف بين العلم والدين؛ فقد طالب طه حسين بتجديد الأزهر، عسى أن يدرأ الفجوة فيقول: "لا أريد تجديداً في الأدب، إنما أريد تجديداً في الأزهر" (٢٥) وينبغي ألا تخاف الدولة من المحافظين، لأن الدولة كانت تخاف من المحافظين في الأزهر، ولم تكن تمس الأزهر بالإصلاح إلا على إسراف في الرفق... وينبغي على الأزهريين أن يعوا أن مصدر تعليمهم القديم لا يمدّهم للنهوض بالأعباء التي تفرضها هذه المناصب، ومن ثم ينبغي أن تمحى الفروق بين الأزهريين وبين طلاب المدارس الحديثة (٢٦).

وإذا كان هذا هو موقف التيار الليبرالي، والتيار العلمي من علاقة العلم بالدين، فإن التيار الإصلاحي يرى أنه لا تعارض بين

الإسلام والعلم، وأن ما حدث في أوروبا لا ينبغي أن يتكرر في العالم الإسلامي ومن ثم فقد روجت الحركة الإصلاحية لمقولة إن الإسلام لا يعارض العلم، بل إن القرآن قد جاء بالعديد من الاكتشافات العلمية "ومن ثم فإن حركة الإصلاح ترى" أنه لا بد أن ينتهي أمر العالم إلى تأخى العلم والدين، على سنة القرآن والذكر الحكيم، ويأخذ العالمون بمعنى الحديث الذي صح معناه، تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله " (٢٧)

ومن هذا المنطلق حاول محمد عبده في محاوراته مع فرح أنطوان (١٨٧٦-١٩٣٢) أن يؤكد على أن "طبيعة الإسلام تأبى اضطهاد العلم بمعناه الحقيقي، فلم يقع من المسلمين الأولين تعذيب ولا إحراق -ولا شك- لحملة العلوم الكونية، ومقومي العقول البشرية" (٢٨) ويرى محمد عبده أن ما حدث من اضطهاد إنما هو نتيجة للجهل بالدين فيقول: "لا ريب أنك قد أيقنت بأن السبب الذي يسميه الأديب - أنطوان - اضطهادا إنما هو بسبب جهلهم بدينهم، فالدواء الذي ينجح في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا بردهم إلى العلم بدينهم، والتبصر فيه، والوقوف على أسرارهِ، ... كأن الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم، فلما ذهبت الواسطة تتكررت النفوس، وتبدل الأنس وحشة" (٢٩) ومن ثم فإن محمد عبده يرجع اضطهاد العلم عند المسلمين إلى جهل

المسلمين بدينهم، لأنهم لما كانوا على دراية كاملة به تقدموا في مختلف مجالات العلم.

ويتفق محمد عبده مع الليبراليين، والعلميين، في أن الخلاف بين العلم والدين هو خلاف بين أهل العلم وأهل الدين، فيقول: "لم يكن جلاداً بين العلم والدين، وإنما كان بين أهل العلم وأهل الدين شيء من التخالف في الآراء، شأن الأحرار في الأفكار الذين أطلقوا من غل التقييد" (٣٠).

ومن جانب آخر يتفق الموقف الإصلاحى مع المواقف الليبرالية، والعلمية، في إظهار الدور السيئ للسياسة في الخلافة بين العلم والدين، فيرى محمد عبده في حوار مع فرح أنطوان أن السياسة بالفعل قامت بهذا الدور فيقول "إن شئت أن تقول إن السياسة تضلهد الفكر أو الدين أو العلم، فأنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة" (٣١).

ومما سبق يتضح أن الجدل الدائر حول علاقة العلم بالدين تأرجح بين نزعة عقلية ابتغاها التيار العلمى والتيار الليبرالى، مكرراً أسباب الخلاف بين العلم والدين مثل دور السياسة، وخلاف رجال العلم مع رجال الدين، والخلاف بين طبيعة العلم

وطبيعة الدين، وإن كان حديث هذا التيار لا يخلو من تكرار نمط موقف الحضارة الغربية من علاقة العلم بالدين، ومن جانب آخر فقد ركزت الحركة الإصلاحية على أن الإسلام لا يضطهد العلم، ولكن اضطهاد العلم ناتج عن الجهل بالإسلام، وكذلك فقد اتفق التيار الإصلاحي على دور السياسة في اضطهاد العلم، وأن الخلاف بين العلم والدين هو خلاف بين أهل العلم وأهل الدين، وفي هذا توافق مع الليبراليين والعلميين.

ولقد أسفر الجدل الدائر حول علاقة العلم بالدين إلى تعميق جدل آخر، وهو تأصيل العلمانية في الفكر العربي بين الموقف العقلي (العلمي والليبرالي) وبين الموقف الديني (الإصلاحي) فما حدود هذا الخلاف ؟

العلمانية

إن الخلاف بين العلم والدين قد دفع توجهات الفكر العربي إلى النقاش حول تأصيل العلمانية في الفكر العربي الحديث، وذلك لأن التيار العلمي كان يرى أن تقدم العلم لا يمكن أن يحدث إلا في ظل سياق علماني من خلال فصل الدين عن السياسة، فقد كان شبلي شميل يرى " أن فصل الدين عن السياسة أساس فهم لأي شكل من أشكال التقدم الاجتماعي، وأنه مطلوب في العلوم الاجتماعية" ^(٣٢) وقد أكد على ذلك فرح

أنطوان فى محاوراته مع محمد عبده، وذلك اعتقاداً منه بأن العلم لا يتقدم إلا فى ظل سياق علماني، لأن الحكومات الدينية تضطهد العلم، كما أن سلامة موسى انتقد نظام الخلافة، ف يرى أنه على الرغم من تميز طبيعة الإسلام عن المسيحية إلا أنه كان يندد بنظام الخلافة فيقول: "انتفع الإسلام من عدم وجود الكهنة فى نظامه، ولكن بقاء المسلمة الدينية على الخلافة كاد يزيل هذه الميزة التي للإسلام على الكنيسة المسيحية"^(٣٣) وإذا كانت النخبة المسيحية تروج للعلمانية من خلال دعوتها العلمية فإن هذا لا ينبغي أن يحجب عنا أهمية اتخاذ المسيحيين العلمانية كستار للحفاظ على حقوقهم، حيث كان بعضهم يشعر بالاضطهاد فيقول غالى شكري: "إن سلامة موسى كان يعاني اضطهاداً عقائدياً كأحد أفراد الأقلية المسيحية من الشعب المصري"^(٣٤).

ومن ناحية أخرى فإن التيار الليبرالي فى سعيه نحو إرساء قيم الليبرالية من حرية، ومساواة وإخاء، كان يرى أن النظام السياسي مستند على المنفعة والمصلحة، ولا يقوم على أسس دينية، وهذا ما نجده عند لطفى السيد، وطه حسين، وهذا ما يعنى أن إرساء قيم الليبرالية يقتضى "بصورة ضمنية" إرساء العلمانية كجزء أساسي فى منظومة الليبرالية، ومن ثم فثمة اتفاق واضح بين الليبراليين، والعلميين على إرساء العلمانية فى

الفكر العربي الحديث ، وإن اختلفت المنطلقات ، فالمنطلق الليبرالي منطلق سياسي ، فى حين أن المنطلق العلمى ينطلق من أن تطور العلم لا يحدث إلا فى ظل وعاء علماني ، هذا بالإضافة إلى بعد سياسي آخر وهو محاولة العلميين المسيحيين الحفاظ على حقوقهم كأقلية.

ولقد قاوم التيار الإصلاحي دعوى العلمانية ، ويتضح هذا من خلال محاولات محمد عبده مع هانوتو؛ حيث كان هانوتو يرى أن أوروبا تقدمت بسبب فصل الدين عن السياسة ، كما أن فرنسا حاولت إرساء العلمانية فى الدول المستعمرة مثل تونس وغيرها من دول المغرب العربى ، ولقد تصدى محمد عبده للرد على هانوتو ، فيرى أن العلمانية ظهرت فى أوروبا نتيجة ظروف تاريخية معينة هناك ولقد "عدوا هذا الفصل منبعا للخير الأعظم عندهم" ^(٢٥).

ويرى محمد عبده أنه "لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط ما عند المسلمين بما يسميه الإفرنج ثيوقراطى أى سلطان إلهي ، فذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله ، وله حق الأثرة بالتشريع ، وله فى رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة ... فى حين أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحي ، ولا من حقه الاستئثار بالكتاب والسنة" ^(٢٦) ومن جانب آخر فلم يعرف المسلمون فى عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت

للبابا على الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ، ويحرم الآراء ويقرر الضرائب على الممالك " (٣٧) .

ويرى محمد عبده أن السبب في أهمية الخلافة في الإسلام ، هو أن الإسلام دين وشرع ، فلا تكمل الحكمة من تشريعه الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود ، ولتنفيذ حكم القاضي بالحق ، وصون نظام الجماعة ، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير ، فلا بد أن تكون في واحد وهو السلطان أو الخليفة " (٣٨) وإذا كان الإسلام يؤكد على أهمية الخلافة فإن هذا لا يعنى تأليه الحاكم ، فينتقد محمد عبده تصور المسلمين التأليه للحاكم فيقول : " إن ما يفعله أكثر المسلمين من معنى الحكومة لا يمكن انطباقه على شيء من أوليات العقل ، وذلك لأن ثقتهم بالحاكم بلغت إلى حد التأليه ، من حيث ظنوه قادراً على كل شيء " (٣٩) .

وينتهى محمد عبده في نقده للعلمانية إلى أن سوء الفهم هذا يرجع إلى مسيحيي الشرق لأن سبب الأوهام التي يرددونها هانوتو إنما منشؤه سوء فهم بعض مسيحيي الشرق ، ثم انعكاس ذلك في أذهان سياسيي الغرب " (٤٠) .

وإذا كان محمد عبده يؤكد على أهمية الخلافة رغم نقده لتصور الحاكم عند المسلمين فإن الكوكبي

(١٨٤٨-١٩٠٢) رغم نقده للاستبداد ، وتوظيف المستبد للدين فى حكمه فإنه يرى من الأهمية وجود الخليفة فيقول: " إني أظن أن السبب العظيم لمحتنا هو انحلال الرابطة الدينية ، لأن مبنى ديننا على أن الولاء فيه لعامة المسلمين ، فلا يختص بحفظ الرابطة ، والسيطرة على الشئون العمومية وإرساء الدين سوى الإمام إن وجد ، وإلا فالأمر يبقى فوضى بين الجميع " (١١) وقد سار رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) على درب أستاذه محمد عبده فكان يرى أن " الخلافة هي مناط الوحدة ، ومصدر التشريع ، وسلك النظام ، وكفالة تنفيذ الأحكام " (١٢) .

وعلى الرغم من مواجهة الحركة الإصلاحية لدعوى العلمانية خشية عدم تطبيق الشريعة الإسلامية وعلى تحديد توغل الإسلام فى الحياة الاجتماعية ، فإن هناك بعض المسلمين قد ساروا على درب التوجهات المسيحية فى رفض الخلافة ، وحاولوا الكشف عن التاريخ الاستبدادي للخلافة ، فيرى قاسم أمين تلميذ محمد عبده أنه " مضت القرون على الأمم الإسلامية وهى تحت حكم الاستبداد المطلق ، وأساء حكامها التصرف وبالفوا فى اتباع أهوائهم ، واللعب فى شئون الرعية ، بل لعبوا بالدين فى أغلب الأزمنة ولا يستثنى منهم إلا عدد قليل بالنسبة إلى غالبيتهم " (١٣) وذلك لأن أغلب الخلفاء كانوا يديرون مصالح الأمة مستبدين برأيهم " (١٤) .

ولقد أصدر على عبد الرازق كتابه (الإسلام وأصول الحكم) ١٩٢٤ ليؤكد على أن " محمداً صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك ، ولا حكومة " ^(٤٥) ومن ثم فهو صاحب زعامة دينية وليست زعامة سياسية " ^(٤٦) ومن ثم يصل على عبد الرازق إلى نتيجة مؤداها : أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون ، فالخلافة ليست فى شيء من الخطط الدينية ، ولا غيرها من وظائف الحكم ، ومراكز الدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها " ^(٤٧) .

والواقع أن ظهور الدعوة للعلمانية عند بعض المسلمين إنما هو نتاج الصورة السيئة للخلافة الإسلامية ، وخاصة صورة الخلافة العثمانية ، ولم يكن على عبد الرازق ليوافق - بعد سقوط الخلافة - على أن تتقل هذه الخلافة إلى القاهرة فى شخص الملك فؤاد ، ولهذا نجد عبد الرازق يقول " إذا كان فى هذه الحياة شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم ، ويسهل عليه العدوان والبغي ، فذلك هو مقام الخلافة " ^(٤٨) بهذه الصورة السيئة كان على عبد الرازق يرى الخلافة ، وهذا ما دعاه إلى نقى أصولها الإسلامية ، ولقد حاصر الاتجاه المحافظ على عبد الرازق ، رغم أنه لم يردد سوى نفس مقولات النخبة المسيحية ، ولكن لأن النخبة المسيحية

كانت موضوعة دائماً فى إطار من الشك والريبة، فلم يكن يخشى أحد من دعواتها، فى حين أن على عبد الرازق وهو شيخ أزهرى يمكن أن يهدم بعض أصول الإسلام بدعوته، ولذلك تمت محاكمته، وصدر الحكم بإجماع الآراء بإخراجه من زمرة العلماء، ومحو اسمه من سجلات الأزهر، وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة دينية، وبالتالي فقد استطاع علماء الأزهر بما يملكونه من سلطة الفقه والتشريع محاصرة آراء على عبد الرازق

ويمكن التعليق على تأصيل العلمانية فى الفكر العربي الحديث بأن النموذج العلمي كان يرى فى العلمانية وسيلة للحفاظ على حقوقهم، فى حين أن التيار الليبرالي كان يعتبر العلمانية هي جزءاً حقيقياً من منظومة الليبرالية السياسية تحت وطأة الصورة الاستبدادية للخلافة التي كانت عليها الدولة العثمانية، فى حين أن التيار الإصلاحى كان يرفض العلمانية لعدم وجود جذور لها فى الإسلام، كما أن الواقع يؤكد أن العلمانية لم تستطع أن تبني جذوراً لها فى الثقافة العربية، وذلك بسبب قوة البنية التقليدية، واختلاف الإسلام عن المسيحية، وعدم وجود أصول للعلمانية فى الإسلام، والخلاصة أن " العلمانية لم تثبت من الصراع الاجتماعى الداخلى، ولم تنشأ إذن نتيجة لتفكك، وتحلل القيم التقليدية الموروثة، وزوال فعاليتها فى الممارسة

اليومية، والجماعية، ولكنها نشأت عن طريق التبني من قبل نخبة محدودة، وغالباً معزولة عن الشعب، بسبب انتمائها إلى الطبقات العليا المسيطرة والأكثر قدرة على اكتشاف الغرب، والالتحاق بثقافته، بينما كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقات السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة، ووعاء لأفكار التحرر، والمساواة، والأخوة والعدالة والقومية " (٤٩).

هوامش :

- (١) الطهطاوى - خليص الإبريز في تلخيص باريز - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢ ص ٧٠
- (٢) المرجع نفسه ص ٧٦
- (٣) المرجع نفسه ص ٢٥٩
- (٤) محمد عبده - الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٢٩
- (٥) محمد عبده - الإسلام والمسلمون - دار الهلال / القاهرة ١٩٨٧ ص ٨١
- (٦) قاسم أمين - تحرير المرأة - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣، ص ١٤٢ .
- (٧) طه حسين - من بعيد - دار العلم للملايين / بيروت ١٩٨٨ ص ٢٥٤
- (٨) إسماعيل - ملقى السبيل ص ٢٦
- (٩) سلامة موسى - التثقيف الذاتي ص ١٧
- (١٠) سلامة موسى - أحاديث إلى الشباب - سلامة موسى للنشر والتوزيع ٦٩ ص ٢٠٦ .
- (١١) سلامة موسى - ما هي النهضة ص ٢٦
- (١٢) سلامة موسى - اليوم والغد ص ٢٠
- (١٣) هشام شرابي - المرجع السابق ص ٥٧
- (١٤) إسماعيل مظهر - ملقى السبيل ص ١٠٨
- (١٥) المرجع نفسه ص ٩٠
- (١٦) طه حسين - من بعيد ص ٢٣٤
- (١٧) إسماعيل مظهر - ملقى السبيل ص ١٠٧

١٨) قاسم أمين - المرأة الجديدة - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ١٠٨ - ١٠٩

١٩) طه حسين - من بعيد ص ٢٢٦ - ٢٢٧

٢٠) المرجع نفسه ص ٢٣٥

٢١) سلامة موسى - حرية الفكر - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ٣٢ - ٣٤

٢٢) طه حسين - من بعيد ص ٢١٢

٢٣) سلامة موسى - حرية الفكر ص ١٠٥

٢٤) طه حسين - من بعيد ص ٢٤٣

٢٥) طه حسين - تجديد - دار الفرجاني / بيروت ١٩٨٤ ص ١٩

٢٦) المرجع نفسه ص ٢٤

٢٧) محمد عبده - الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٦٣

٢٨) المرجع نفسه - ص ١٤٣

٢٩) المرجع نفسه - ص ١٧٣

٣٠) المرجع نفسه - ص ١٦٩

٣١) المرجع نفسه ص ١٤٧

٣٢) هشام شرابي - المثقفون العرب والغرب ص ٧٧ - ٧٨

٣٣) سلامة موسى - حرية الفكر ص ٥٤

٣٤) غالى شكري - سلامة موسى وأزمة الضمير العربي منشورات المكتبة
العصرية / بيروت ١٩٦٥ ص ١٨٠

٣٥) محمد عبده - الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٢٢

٣٦) المرجع نفسه ص ١٢١ - ١٢٢

٣٧) المرجع نفسه ص ١٠٩

- (٣٨) المرجع نفسه ص ١١٢
- (٣٩) المرجع نفسه ص ١٠٦
- (٤٠) المرجع نفسه ص ١٠٢
- (٤١) الكواكبي - أم القرى ص ٣٨
- (٤٢) رشيد رضا - الخلافة أو الإقامة العظمى - الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٨
ص ١٠٥
- (٤٣) قاسم أمين - تحرير المرأة ص ٢٧
- (٤٤) قاسم أمين - المرأة الجديدة ص ١١٠
- (٤٥) على عبد الرازق - الإسلام وأصول الحكم المؤسسة العربية للدراسات
والنشر / بيروت / ١٩٧٢ ص ١٥٤
- (٤٦) المرجع نفسه ص ١٥٧
- (٤٧) المرجع نفسه ص ١٨٣
- (٤٨) المرجع نفسه ص ١٢٣
- (٤٩) برهان غليون المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات سينا للنشر ص ٤٥

الفصل الرابع الطبيعة

لقد دار جدل عميق حول تصور الطبيعة بين العلميين والإصلاحيين، بين الدعوة إلى تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية، وبين تأصيلها كمقولة إنطولوجية، بين الطبيعة كما وردت في عصر التنوير الأوروبي، وبين الطبيعة في التصور الإسلامي.

وبداية يمكن القول إن الطبيعة كمقولة معرفية كما أرساها الغرب يمكن أن نجد لها في كلام رفاة الطهطاوى عن الفرنسيين فيرى " أن الفرنسياتوة ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية " ^(١) وهذا لا يعنى أن الطهطاوى يروج للطبيعة كما جاءت في عصر التنوير، ولكن فقط تصور الفرنسيين، وذلك لأنه في موضع آخر يقبح تفضيل الفرنسيين لعقول الطبائعين على عقول الأنبياء، وأذكى منهم " ^(٢) ومن هنا نرى أن الطهطاوى يرفض التصور المعرفى للطبيعة بسبب انتمائه السني، وعمامته الأزهرية.

ولقد قام التيار العلمى العلماني بمحاولة تأصيل الطبيعة

كمقولة معرفية ، وذلك من خلال نظرية النشوء والارتقاء ، وتصور الحياة كلها على نحو طبيعي ، وقد أدى هذا إلى إنكار شبلي شميل " لقواعد الأديان ، وأنكر أن لهذا العالم مدبراً حكيماً عالماً قديماً ... كل هذا متابعة لفكرته المادية التي ارتكزت عليها عقيدته ، ورضيت بها نفسه " (٣) ولقد قاوم الاتجاه الإصلاحى آراء شبلى شميل ، وقام الأفغانى بالرد عليه فى بعض مقالاته ، وهذا ما أدى إلى التراجع النسبى فى موقف العلميين ، فترى إسماعيل مظهر يرى أن للعلم حدوداً ومناطق لا يتعداها ، فكلما مضى العلماء فى سبيل العلم حوطهم بمناطق من الحيرة ، وساقهم إلى منازل من الغموض لم يجدوا سبيلاً من إزاحتها إلا بالركون إلى العقل يستخلصون منه متشابهات ، ويعلمون بها ما لم يستطع علمهم الوصول إلى إقامة الدليل العلمى عليه " (٤) وقد كان القول بالمصادفة الذى حاربه رجال الدين من أمثلة الرككون إلى العقل ، " فقد كره رجال الدين القول بالأشياء المبهمة كالمصادفة ، وما يجرى مجراها لأنهم يردون كل شئ إلى أصل ثابت (الله) ، ومن ثم فإنك إذا قلت بالمصادفة افتأت على حقهم فى الاعتقاد بذلك الأصل " (٥) ويرى إسماعيل مظهر أن " القول بالمصادفة ليس إلا نتاجاً لنزعتك العقلية الوثابة التى تعرف حقائق الأشياء " (٦) ومن هنا نلاحظ مدى الجدل بين تصور العلميين للطبيعة كمقولة

معرفية ، وبين رفض الإصلاحيين لهذا التصور من أجل اتخاذ الطبيعة وسيلة لإثبات وجود الله .

ولقد ترتب على الجدل الدائر بين دعاة العقل ، ودعاة الدين أن تراجع بعض العلميين نسبياً في موقفهم من الدين فيؤكد إسماعيل مظهر على أهمية الدين فيقول " إن الدين في ذاته ضرب من ضروب الاعتقاد يهيئ الإنسان بوازع مما بعد عقليته بضبط سلوكه نحو المجموع ، إذا ما تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، وبذلك الوازع يحتفظ الدين بخضوع المصالح الفردية للمصالح الاجتماعية العامة ، وذلك هو الدين وأثره ، فهل يجعده بعد الماديون ١٩^(٧) .

ومن جانب آخر قدم فرح أنطوان جهوده لإرساء الطبيعة كمقولة معرفية ، فقام بتأليف كتاب عن (ابن رشد) مركزاً على " أهمية قول ابن رشد بقدم المادة ، ورأى أن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم ، والكون في رأيه إنما صنع بقوة مبادئ قديمة مستقلة محكومة بعضها ببعض " ^(٨) وبالإضافة إلى إشادة فرح أنطوان بهادية ابن رشد ، فقد ركز كذلك على أهمية النظرية الوضعية للطبيعة ، تلك النظرية السائدة في أوروبا في القرن التاسع عشر فيقول " إننا لا نصدق أحداً ، ولا نبني حكماً على حكم ، ما لم تظهر لنا صحة قوله بالتجربة ،

والامتحانات، والمشاهدة، والبرهان، فبناء على ذلك كنست جميع المبادئ القديمة، والتعاليم التي وراء العقل كنساً، وحل محلها عالم المحسوسات، أو ما يسمونه بالعلم الوضعي^(٩)، ومن هنا نلاحظ عودة الاتجاه المسيحي إلى وضع تصور للطبيعة في مقابل موضوعات الدين تماماً كما حدث في أوروبا.

وإذا كان فرج أنطوان قد عاد مرة أخرى ليصطدم بالعقيدة فإن موسى من خلال تأثيره بنظرية التطور، هاجم العقيدة الدينية فكان يرى " أن العقيدة الدينية التي تقول بأن الأحياء قد خلقت كل حي مستقل في خلقه عن الآخر، فإن هذه العقيدة قد حالت دون التفكير في التطور، وذلك لأن الطبيعة في ضوء التطور تكون في غريلة دائمة لا تتقطع فما لاءم الوسط أبقتة، وما لم يلائمه أبادته"^(١٠) ومن جانب آخر فقد قام سلامة موسى بالترويج لآراء التوحيين الغربيين حول الطبيعة، مثل آراء فولتير وذلك لأن فولتير " استطاع أن يحمل أوروبا على الإيمان بالطبيعيات بدلاً من الغيبيات"^(١١) وكان إيمان سلامة موسى بآراء التوحيين من منطلق أنه " ما دخلت الغيبيات قط في علم أو فلسفة إلا أفسدتهما"^(١٢) ومن ثم فقد راح سلامة موسى يلج - في جل مؤلفاته - إلحاحاً شديداً على ضرورة الخلاص من أسر الفكر الغيبي^(١٣).

ومما سبق نلاحظ أن رؤية الاتجاه العلمي للطبيعة -كمقولة معرفية- كانت تتأهض الفكر الديني وموقفه من الطبيعة، وحارب هذا الاتجاه أي تصور غيبي للطبيعة، ولا شك أن رفض الاتجاه العلمي للمفاهيم الدينية، بل ومعاربتها أحياناً أخرى، جعل محاولته محصورة داخل إطار النخبة، بل إن النخبة الإصلاحية ناهضت التوجه الطبيعي المادي، خوفاً على المعتقدات الدينية.

وقاوم الاتجاه الإصلاحى التوجه الطبيعي، فتصدى الأفغانى للطبيعيين فى رده على الدهريين، وذلك لأن " صلب معتقداتهم إنكار وجود الله، ووجود الحياة الأخرى" ^(١٤) ولقد خشي الأفغانى من أن انتشار هذه المعتقدات سوف يؤدى إلى إفساد الهيئة الاجتماعية، وتزعزع أركان المدينة، وليس من ضروب الباطل ما هو أشد منها تأثيراً فى محو الفضائل، وإثارة الخبائث" ^(١٥).

ومن الواضح أن الأفغانى فى نقده للطبيعيين يخشى على التدهور الأخلاقى؛ بسبب انتشار المذهب الطبيعي، ولهذا نجده يؤكد على أنه " متى ظهر النيتشليون (الطبيعيون) فى أمة فقدت وساوسهم فى صدور الأشرار من تلك الملة، واستهوت عقول الخبيثاء الذين لا يهمهم إلا تحصيل شهواتهم، ونيل لذاتهم" ^(١٦) وفى ضوء نقده للمذهب الطبيعي ينتقد الأفغانى فلاسفة التنوير بسبب موقفهم من الأديان فيرى أن " فولتير وروسو - من وجهة

نظره - نبذا كل تكليف ديني، وغرسا بدلاً منه الإباحة، والإشراك، وزعما أن الآداب الإلهية أشياء خرافية كما زعما أن الأديان مخترعة أحدثها نقص العقل الإنساني، وجهر كلاهما بإنكار الألوهية" (١٧).

وينتهي الأفغاني إلى موقف رومانسي من العقائد، وذلك لأن الدين - عنده - وإن انحطت درجته بين الأديان، فهو أفضل من طريقة الدهريين، وبالتالي فإن "العقيدة عنده أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية، وأمضى الأسباب بها على طلب العلوم، والتوسع في الآداب والصنائع، وإنها لأبلغ في سوق الأمم إلى منازل العلاء" (١٨).

ومن جانب آخر فقد انتقد الأفغاني النزعة المادية لدى شبلي شميل، وذلك لأن رؤية شميل المادية لا توضح لنا كيفية ظهور الأحياء نتيجة لقوى طبيعية، ويرى الأفغاني أن نظرية دارون لا تفسر لنا العديد من الأشياء وذلك؛ لأننا إذا نظرنا إلى الأشجار القائمة في غابات الهند، والنباتات المتولدة منذ أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة، وفروعها تذهب في هواء واحد، فما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيته، وأشكاله، وأوراقه... إلخ، فأي فاعل خارجي أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة الكون، والماء،

والهواء، أظن أنه لا سبيل إلى الجواب سوى العجز" ^(١٩) ويؤكد الأفغاني على أن شمیل حاول أن ينتصر لمذهبه رغماً عن أهل الأديان فيقول "لم يتخلص شمیل من التقليد الأعمى للغرب، وبمعنى أوضح فإنه أراد أن ينتصر لداروين، وأن ينشر مذهب رغبم أهل الأديان" ^(٢٠) ومن ثم فإن الأفغاني يرى أن أحد أخطاء شمیل محاولته نشر مذهب متجاوزاً البناء التقليدي للمجتمع.

وإذا كان الأفغاني ينتقد داروينية شمیل فإنه يروج نفس مقولات دارون من منطلق البناء التقليدي للمجتمع فحين سئل الأفغاني عن قول المعري "والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد" قال إن مقصد أبي العلاء واضح هو النشوء والارتقاء، ومن ثم فإن العرب سبقوا دارون ^(٢١) ويبرز الأفغاني أهمية مقولة الانتخاب الطبيعي، فهو موجود في البداوة، وحضارة الإسلام سواء في انتخاب الزوجات النجيبات من الأمهات، أو في حرص العرب على الانتخاب الطبيعي في تحسين الحيوان، والحفاظ على أنساب الخيل" ^(٢٢) ومن ثم فإن الأفغاني والذي رفض آراء دارون، ونقد شمیل هو نفسه الذي يحاول تأصيل هذه المفاهيم داخل البنية التقليدية، فلا مانع من القبول طالما أن لنا السبق كما أن قبول الأفغاني لهذه المفاهيم يشكل نوعاً من الترضيات المتبادلة بين الاتجاه العلمي، والاتجاه الإصلاحي.

وقد كان للمحاورات الشهيرة بين محمد عبده وفرح أنطوان أثرها الواضح على فكر محمد عبده، فقد حاول الاتجاه الإصلاحية عقلنة الطبيعة، ولكن في إطار إنطولوجي ديني فيرى " أن آيات الله الكبرى في صنع العالم إنما يجرى أمرها على السنن الإلهية - التي قدرها الله في علمه - الأولى، لا يغيرها شيء من الطوارئ الجزئية، غير أنه لا يجوز أن يغفل شأن الله فيها، " (٢٣) وكذلك فإن الإسلام في مطالبته بالإيمان بالله ووحدايته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجرى على نظامه، وهو ما نسميه بالنظام الطبيعي، فلا يدهشك بخارق العادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية " (٢٤) ويؤكد رشيد رضا على نفس رؤية أستاذه محمد عبده فيقول " إن الأصل في كل ما يحدث في العالم يكون جارياً على نظام الأسباب والمسببات، وسنن الله التي دل عليها العلم، وأخبر الوحي أنه لا تغيير فيها ولا تبديل لها، فكل خبر عن حادث يقع مخالفاً لهذا النظام والسنن؛ فالأصل فيه أن يكون كذباً، اختلقه المخبر الذي ادعى شهرة أو خداعاً، وإذا كان وقع فلا بد له سبب من الأسباب التي يجهلها المخبر " (٢٥)، ولا شك أن إرساء الحركة الإصلاحية للنظام السببي للعالم إنما جاء نتيجة الجدل مع العلميين كما أسفرت الرؤية الإصلاحية

الجديدة عن تعديل فى رؤية الخطاب الأشعري للعالم الذي يبرر خرق الأسباب، ويجوز الخوارق، ولكن هذا التعديل فى رؤية الحركة الإصلاحية قد جاء فى إطار ديني إنطولوجي وليس إطاراً إبستمولوجياً كما هو عند العلميين، ومن ناحية أخرى فقد اتخذت الحركة الإصلاحية موقفاً عقلائياً من المعجزات، حيث قامت بتأويلها تأويلاً علمياً، أو صممت عن الخوض فى الحديث عنها.

ومما سبق تتضح عدة ملاحظات على موقف الفكر العربي الحديث من قضية الطبيعة :-

١- أسفر الجدل بين العلميين والإصلاحيين حول الطبيعة إلى تقديم كل طرف للآخر نوعاً من الترضيات، فقد اعترف إسماعيل مظهر بأهمية الدين بعد مهاجمة الأفغاني للدهريين وشميل، وكذلك قدم التيار الإصلاحي بعض الترضيات للتيار العلمي، مثل إقرار الأفغاني نظرية النشوء والارتقاء فى ظل سياق تقليدي، وأنكر بعض أقطاب الإصلاح المعجزات الحسية بدعوى الخوف من اتهام الإسلام بأنه دين الخرافات والأساطير.

٢- على الرغم من الترضيات المتبادلة بين الطرفين فى موضوع الطبيعة إلا أن كلا من التيارين لم يستطع حسم المشكلة، وتفسير الطبيعة تفسيراً تقديمياً يساهم فى تنوير العقول، وذلك لأن دعوات التيار العلمي للطبيعة، قد وضعت الطبيعة فى مقابل

الدين، ونقدوا العديد من التصورات الغيبية؛ مما جعل موقفهم يتسم بالريبة والشك، وهاجمهم المصلحون، لأنهم -من وجهة نظرهم- سيهدمون الدين، ومن ناحية أخرى فإن موقف الحركة الإصلاحية من الطبيعة قد صحح بعض الرؤى الأشعرية القديمة، ولكن المشكلة لم تحسم ولم ينجح الفكر العربي في تجذير الطبيعة كمقولة معرفية، بسبب قوة البناء التقليدي للمجتمع، كما أن التيار الإصلاحي لم يسهم في تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية، وتفعيل العلاقة بين الإنسان والطبيعة في ظل ثوابت الثقافة الإسلامية، ولكن التيار الإصلاحي استمر على درب الرؤية الأنطولوجية القديمة

٤- مما لا شك فيه أن الجدل الدائر بين العلميين، والإصلاحيين حول الطبيعة هو جزء من منظومة علاقة العلم بالدين، فتصور الطبيعة علمياً ومعرفياً يخشاه الإصلاحيون، لأنه يمكن أن يساهم في نشر الاتجاه المادي الإلحادي، ونشر التحلل الأخلاقي كما يزعمون، في حين أن التوجهات العلمية ترى الطبيعة كمقولة معرفية في ضوء مكتشفات العلم الحديث، ومن ثم لا علاقة للدين بالتصورات العلمية، ومع ذلك فإن الفكر العربي الحديث لم يستطع تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية، بسبب عدم قدرة الفكر العربي على الحسم في معالجة المفاهيم التتويرية، وانتهى هذا الفكر إلى إرساء بنية توفيقية متصالحة مع البناء التقليدي للمجتمع.

هوامش :

- (١) الطهطاوى - تخلص الإبريز - ص ١٥٤
- (٢) الموضع نفسه ص ١٥٤
- (٣) إسماعيل مظهر - ملقى السبيل ص ٢١
- (٤) المرجع نفسه ص ١٦٦
- (٥) المرجع نفسه ص ١٦٥
- (٦) المرجع نفسه ص ١٦٦
- (٧) المرجع نفسه ص ٥٣
- (٨) فرح أنطوان - فلسفة ابن رشد الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ٧
- (٩) المرجع نفسه ص ٧٧
- (١٠) سلامة موسى - نظرية التطور - ص ١٢٦
- (١١) سلامة موسى - هؤلاء علموني - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧ ص ٢٧
- (١٢) نظرية التطور - ص ٤٢
- (١٣) غالى شكري - سلامة موسى وأزمة الضمير العربى ص ٤١
- الأفغانى - الرد على الدهريين / الأعمال الكاملة ص ١٧١
- (١٤) المرجع نفسه ص ١٦٧
- (١٥) المرجع نفسه ص ١٥٢
- (١٦) المرجع نفسه ص ١٦١
- (١٧) المرجع نفسه ص ١٤٣
- (١٨) المرجع نفسه ص ١٣٥

- (١٩) الأفغاني - النشوء والارتقاء / الأعمال الكاملة - ص ٢٥١
- (٢٠) المرجع نفسه ص ٢٥٠ - ٢٥١
- (٢١) المرجع نفسه ص ٢٥٢
- (٢٢) رسالة التوحيد لمحمد عبده دار المعارف - مصر ١٩٧٠ ص ١٥٢
- (٢٣) محمد عبده - الإسلام دين العلم والمدنية - ص ١٥٠
- (٢٤) محمد رشيد رضا - الوحي المحمدي ص ٦٢

الفصل الخامس

الحرية

ارتبطت حركة التنوير العربي في الأذهان بالأيديولوجيا الليبرالية، وذلك لأن تحقيق التنوير في مجتمعنا لا يتم إلا من خلال إرساء الحرية، ومن ثم فقد بدأت حركة التنوير بالترويج لمقولة الحرية، وهذا ما نجده عند رفاة الطهطاوى الذي رأى أن فرنسا قد أرست قواعد الحرية من خلال حرية العقل في التمييز بين الحسن والقبح " فإن أكثر أهل باريس إنما له من دين النصرانية الاسم فقط ... بل هم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، أو من فرق الإباحيين الذين يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب " (١) كذلك فقد أباح فرنسا حرية الاعتقاد فيقول: " ففي بلاد الفرنسيين يباح التعبد بسائر الأديان، فلا يعارض مسلم في بنائه مسجداً، ولا يهودي في بنائه بيعة إلى آخره " (٢).

أمن الطهطاوى بالعديد من المفاهيم الليبرالية نتيجة لاطلاعه على مؤلفات مونتسكيو مثل (روح القوانين)، والعقد الاجتماعي لروسو، ومعجم الفلسفة لفولتير، إلخ من مؤلفات عصر التنوير

الفرنسي، وكذلك فقد قام الطهطاوى بترجمة العديد من نصوص الدستور الفرنسي التي تعتمد على إرساء قواعد الحرية، والمساواة، والإخاء^(٣) كل هذه القراءات جعلت الطهطاوى ابناً لمبادئ التنوير الفرنسي، حيث نجده يؤكد على أن نظام الحكم في فرنسا يستند على تقييد الحاكم فيقول: "إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، فالسياسة الفرنسية تضع قانوناً يقيّد الحاكم، بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين، والقانون فيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل"^(٤).

وعلى الرغم من إعجاب الطهطاوى بالليبرالية الفرنسية فقد حاول أن يضع مفاهيمها في إطار البنية التقليدية للمجتمع؛ فيضع الحرية في مقابل العدل فيقول "إن ما يسمونه بالحرية، ويرغبون فيها هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية، هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجوز الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة"^(٥) وإذا كان الطهطاوى يحاول أن يوجد المقابل الإسلامي لبعض الأفكار فإنه يرفض أحياناً بعض الأفكار الأخرى رفضاً مطلقاً فيقول "إن أحكامهم القانونية ليست مستتبطة من الكتب السماوية، إنما هي مأخوذة من قوانين

أغلبها سياسي، وهي مخالفة بالكلية للشرائع، وينشد الطهطاوى
رفضه شعراً فيقول

من ادعى أن له حاجة تخرجه عن منهج الشرع
فلا تكون له صاحباً فإنه ضرب بلا نفع^(٦) ومما سبق
يتضح أن الطهطاوى يجد المقابلات الشرعية للمفاهيم الليبرالية،
ولم يستطع الطهطاوى بحكم انتمائه الأزهرى التمرد على البناء
التقليدى للمجتمع، ومع هذا فقد أغنى الطهطاوى الفكر
الليبرالى بالعديد من الأفكار حول التسامح الدينى، والمساواة،
والحرية .

ولقد أدى تداول المفاهيم الليبرالية، إلى إعادة صياغة
إيديولوجيا الإصلاح، حيث أكد الأفغانى فى فكره السياسى
على أهمية الشورى كمقابل للحرية، وتقييد الحاكم فى مقابل
دور أهل الحل والعقد، ... إلخ. كما دافع الأفغانى عن مفهوم
الحرية على المستوى الأنطولوجى الدينى، وأكد على أن عقيدة
القضاء والقدر لا تؤدى إلى جبرية الإنسان، بقدر ما تؤدى إلى
تحرير الإنسان من كافة المخاوف والقيود، ومن ناحية أخرى فقد
سعى محمد عبده إلى إرساء الحرية على المستوى
الأنطولوجى (نظرية الوجود) من خلال التأكيد على أهمية قول
المعتزلة بالحرية الإنسانية، والعدل الإلهى، ولعل تحرير الإنسان

على المستوى الأنطولوجى أن يسهم فى تحريره على المستويات المختلفة من سياسية واجتماعية، ولا شك أن تأصيل الحرية فى أيديولوجيا الإصلاح إنما كان نتيجة جدلهم مع دعاة الليبرالية، بل إننا نجد خروج بعض الليبراليين أمثال قاسم أمين، وأحمد لطفي السيد من عباءة محمد عبده.

ومن جانب آخر يتضح مدى تركيز الاتجاه الإصلاحي على الحرية من الوجهة الدينية من خلال رؤية الكواكبي الذي يرى أن " الحرية هي روح الدين " ^(٧) وذلك لأن الاستبداد " يحول ميل الأمة الطبيعي من طلب الترقى إلى طلب التسفل، بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألست " ^(٨) ولكن على الرغم من نقد الكواكبي للاستبداد بكل صورته، ومنااداته بأهمية تقرير شكل الحكومة، إلا أن الكواكبي فى (أم القرى) أكد على أهمية أن يكون هناك إمام يحقق وحدة الأمة وقوتها، وهنا نلاحظ مدى التآرجح الواضح فى الإصلاح الديني بين التحررية، والمحافظه، بين العقل والدين، ولاشك أن هذا التآرجح إنما هو نتاج عدم الحسم فى معالجة المفاهيم والقضايا التنويرية.

ويمكن أن نوضح هذا التآرجح حتى فى دعوات بعض الليبراليين حيث كان قاسم أمين يرى أن " من بين أسباب نكبتنا أن نسند حياتنا على التقاليد التي لم نعد نفهمها، والتي نحافظ

عليها فقط لأنها أعطيت لنا" ^(٩) ومن هنا كانت محاولة قاسم أمين تحسين وضعية المرأة، وتحريرها؛ وذلك لا يتم إلا من خلال التعليم؛ ولهذا طالب قاسم أمين " بأهمية تعليم المرأة ولو فى مرحلة التعليم الابتدائي حتى تستطيع أن تدير شئون منزلها" ^(١٠) وذلك لأن تقدم الأوروبيين فى العلوم ساعدهم كل المساعدة فى ترقية آدابهم، كما أن تأخر العلوم عندنا كان سبباً فى انحطاط آدابنا، وعلى الرغم من أن مطلب قاسم أمين يشكل مطلباً متواضعاً إلا أنه كان يخشى المحافظين فيقول: " لست ممن يطالب بالمساواة بين الرجل والمرأة فى التعليم، فذلك غير ضروري، ولكنى لا أتردد فى الطلب أن توجد هذه المساواة فى التعليم الابتدائي" ^(١١) هكذا كان يحمل الخطاب الليبرالي التقدمي فى تكوينه عناصر تراجعية، كانت تجره إلى الخلف، وذلك بسبب الخوف الدائم من التوجهات المحافظة.

ولقد شن قاسم أمين هجوماً كبيراً على زىّ المرأة لأنه "أحد أسباب تخلفها، وعادة لا يليق استعمالها فى عصرنا" ^(١٢) ومن ثم "فأول عمل يعد خطوة فى سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب، ومحو أثره" ^(١٣) وإذا كنا لا نتفق مع قاسم أمين فى اعتباره الحجاب هو الرذيلة الكبرى، والعقبة الكؤود إزاء تحرير المرأة فإننا نتفق معه فى تصور الحجاب على أنه احتجاج فى المنزل

فيقول " الحجاب مانع للمرأة من ورود هذا المنبع النفيس - العلم - لأن المرأة تعيش مسجونة في بيتها ، ولا تبصر العالم إلا من خلال نوافذ الجدران ، (...) فلا يمكن أن تكون إنساناً حراً شاعراً ، خبيراً بأحوال الناس ، قادراً على أن تعيش بينهم " ^(١٥) " ومن ثم فإن الحجاب - بمعنى الاحتجاب المنزلي - يحرم المرأة من حريتها الفطرية ، ويمنعها من استكمال تربيتها ، ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة " ^(١٥) .

وعلى الرغم من الروح الثورية التي يبدو عليها قاسم أمين إلا أنه يحاول دوماً التصالح مع البنية التقليدية ممثلة في الشريعة الإسلامية فيرى " أن الشرع سبق كل شريعة ، سواء في تقرير مساواة المرأة بالرجل ، فأعطاها حريتها ، واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم ، وخولها كل حقوق الإنسان " ^(١٦) " ومن ثم فإن المطلع على الشريعة الإسلامية يعلم أن تحرير المرأة من أنفس الأصول التي يحق لها أن تفخر بها على سواها ، لأنها منحت المرأة من اثني عشر قرناً مضت الحقوق التي لم تقلها المرأة الغربية إلا في هذا القرن " ^(١٧) " ولهذا فإن من الخطأ نسبة تخلف المسلمين في المدينة إلى الدين الإسلامي ، فكيف يكون الدين الإسلامي الذي يخاطب العقل ، ويحث على العمل ، والسعى هو المانع من ترقى المسلمين؟ وقد برهن المسلمون على أن

دينهم عامل من أقوى العوامل للترقى والمدنية^(١٨) وهنا يتضح مدى دور محمد عبده فى تشكيل فكر قاسم أمين الليبرالي الذي حاول -رغم ثوريته- التصالح مع قيم الشريعة، والدين الإسلامي فى موقفه من المرأة

ومما سبق يتضح مدى تأرجح الخطاب الليبرالي حول حرية المرأة، بين الدعوة إلى الحرية والتعليم، وبين الخوف من الإصلاح والمساواة بسبب التيارات المحافظة، وهذا ما جعله أحياناً يحمل مؤلفاته التصالح مع البنية التقليدية، والإشادة بموقف الشريعة من المرأة، ورغم هذا فإن مؤلف قاسم أمين (تحرير المرأة) قد هاجمه المحافظون بشتى الطرق، رغم أن مطالب الرجل تبدو محدودة الطموح -الآن- مثل تعليم المرأة حتى التعليم الابتدائي، ولكن الذي أثار الاتجاه المحافظ هو كلمات قاسم أمين الحادة فى الحجاب.

وقد أفرزت مدرسة محمد عبده أيضاً الليبرالي لطفى السيد الذي سعى إلى تأصيل الليبرالية الغربية معتمداً على ترجمة كلاسيكيات الفكر الأوروبي، وخاصة مؤلفات أرسطو فى (السياسة) و (الأخلاق) كأساس لتأصيل الليبرالية، وكذلك كان يرى أن المنفعة هي أساس الحكم وليس الدين، وقد تجاوزت دعوة لطفى السيد البناء التقليدي للمجتمع، ولم تضع فى

الاعتبار أثر هذا البناء فى إعاقه إرساء الليبرالية فى الحياة العربية ككل، وإذا كان لطفى السيد قد سعى إلى تأصيل الليبرالية فى ثقافتنا دون الوعي بعوائق البناء التقليدي فإن طه حسين كان يعي أن " ما يمنع العرب من الأخذ بسبل الحضارة الحديثة الفكرية، والمادية، أو ما يعيق نهوها عندهم، فهو مقاومة البنى الاجتماعية والثقافية والتقليدية من دين، وأعراف سائدة، وطرق تفكير، وممارسات، ونظم اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، ولا بد من إزالة هذه العوائق، وتغييرها، أو تفجيرها، أو تفكيكها حتى يتاح للوعي العلمي الحديث، والنظام الحضاري أن يرى الوجود، ويتطور " ^(١٩) ومن هذا المنطلق قام طه حسين بقراءة الشعر الجاهلي فى ضوء منهج الشك الديكارتى، وذلك لأن " المستقبل لمنهج ديكارت لا لمنهج القدماء " ^(٢٠) والسبب أن عقليتنا قد أخذت منذ عشرات السنين تتغير، وتصبح غربية، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية " ^(٢١).

ولقد توصل طه حسين من قراءة الشعر الجاهلي فى ضوء المنهج الديكارتى إلى أن هذا " الشعر قد وضع وضعاً، وحمل على أصحابه حملاً بعد الإسلام، ومن ثم فمن الأفضل أن نرى " حياة العرب الجاهليين فى القرآن " ^(٢٢) ومن جانب آخر يؤكد طه حسين على أن القرآن ليس كله جديداً على العرب لأنه لو كان

كذلك لما جادلوه، وقاوموه، ووقفوا على أسرارهم^(٣٣) ولقد واجه طه حسين موجة عارمة من الانتقادات، والتكفير بسبب هذا الكتاب، وقد أحيل إلى التحقيق، وقد أقر محمد نور وكيل النيابة في محاضر التحقيق أن خطأ طه حسين إنما جاء نتيجة للبحث العلمي الصرف، وقد برأته النيابة، وتم حذف الأجزاء الخاصة بالشك في القرآن وتم تغيير عنوان الكتاب من (في الشعر الجاهلي) إلى (في الأدب الجاهلي)، ولعل المقاومة التي لقيها طه حسين، وتراجعها، يكشف عن عمق الاتجاه المحافظ، وعمق البناء التقليدي للمجتمع أيضا.

وعلى الرغم مما حدث لطله حسين بسبب (الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ فلم يتراجع طه حسين كلية عن أهدافه، فقد قام في عام ١٩٢٨ بتأليف كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) ، للتأكيد على ضرورة ربط مصر بالغرب، كما أكد على أهمية قيام النظام السياسي على المنفعة وذلك لأن السياسة شيء والدين شيء آخر، وأن نظام الحكم، وتكوين الدولة إنما يقومان على المنافع العلمية، قبل أن يقوموا على أي شيء آخر، وهذا التصور هو الذي تقوم عليه الحياة الحديثة في أوروبا^(٣٤) ولاشك أن الهدف من الدعوة الليبرالية هو "تحقيق المساواة التي هي حق طبيعي لأبناء الوطن الواحد"^(٣٥) وعلى الرغم من دعوة طه حسين العميقة إلى

تأسيس الليبرالية؛ إلا أن طه حسين انتهى إلى الركون إلى البناء التقليدي للمجتمع، والتصالح مع هذه البنية، وقام بتأليف كتاباته الإسلامية مثل (على هامش السيرة)، (ومرآة الإسلام) ٠٠٠ إلخ، ولاشك أن ترحال طه حسين الثقافي هو جزء من ظاهرة عامة اجتاحت الثقافة العربية لأغلب الشخصيات التي حاولت تجذير التنوير في ثقافتنا، وهي ظاهرة جديدة بالدراسة.

ومن جانب آخر حاول التيار العلمي العلماني تأصيل الليبرالية في الحياة الفكرية، لأنها مصدر تقدم الحياة الفكرية، وذلك تكراراً للنموذج الغربي، فيرى إسماعيل مظهر "أن الروح التي تمشت مع تلك القرون الأربعة الأخيرة من تاريخ أوروبا هي روح الفكر الحر" ^(٢٦) "ومن ثم فليس في مستطاعنا أن نماشى روح العصر الذي نعيش فيه، ونروض أنفسنا، وعقولنا على الحرية في إبداء الرأي والتفكير، إلا بأن ننسل عن طريق التقليد الذي ما فتئنا عليه عاكفين حتى اليوم على مجاراة الروح السائدة أو الإجماع" ^(٢٧) "ومن ثم فإن دعوة الليبرالية عند التيار العلمي تنتظم في الثقافة الغربية، فنجد سلامة موسى يرى ضرورة إرساء مقولات فولتير عن الحرية فيقول: "يهفو الذهن إلى ذكرى فولتير كلما مضت على الأمة عواصف الظلام التي تقيد الحرية، وتسوغ الاعتقال، وتراقب الصحف، وتضع الحدود والسدود للعقول،

وتنتهك النفوس البشرية بأفزع مما ينتهك الفاسق لأجسام
البشرية ، ذلك لأن فولتير عاش من أجل الحرية ، ومن خلال فولتير
نفهم أن حرية العقل ، وحرية العقيدة ، وحرية الضمير هي أسماى ما
يملكه البشر^(٢٨) ومن ثم ينتهي سلامة موسى إلى أنه " لا يستطيع
تصور نهضة عصرية لأمة شرقية ، ما لم تقم على المبادئ الأوروبية
للحرية ، والمساواة ، والدستور ، مع النظرة العلمية الموضوعية
للكون"^(٢٩).

هوامش :

- (١) الطهطاوى تخليص الإبريز ص ٨٠٩
- (٢) المرجع نفسه ص ٩٠
- (٣) المرجع نفسه ص ١٧٥ - ١٧٦
- (٤) المرجع نفسه ص ١٧٢
- (٥) المرجع نفسه ص ١٨٥
- (٦) المرجع نفسه ص ١٩٢
- (٧) الكواكبي أم القرى ص ٣٢
- (٨) الكواكبي - طبائع الاستبداد الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ٩٧ - ٩٨
- (٩) طبائع الاستبداد - ص ٧٤
- (١٠) شرابي - المرجع السابق ص ١٠٢
- (١١) قاسم أمين - تحرير المرأة ص ٣٣ - ٣٥
- (١٢) المرجع نفسه ص ٥٢
- (١٣) المرأة الجديدة ص ١١٤
- (١٤) المرجع نفسه ص ٣٥
- (١٥) المرجع نفسه ص ١٠٦
- (١٦) تحرير المرأة ص ٤٨
- (١٧) المرجع السابق ص ٢٦
- (١٨) المرأة الجديدة ص ٨
- (١٩) المرجع نفسه ص ٨٦ - ٨٧
- (٢٠) برهان غليون - اغتيال العقل - دار التنوير / بيروت ط ٢ ١٩٨٧ ص ٢٦

- (٢١) طه حسين - فى الشعر الجاهلي - دار الكتب المصرية / القاهرة ط١
١٩٢٦ ص ٤٥
- (٢٢) المرجع نفسه ص ٢٥
- (٢٣) المرجع نفسه ص ٢٣
- (٢٤) طه حسين مستقبل الثقافة ص ٤٠
- (٢٥) المرجع نفسه ص ٢٠
- (٢٦) إسماعيل مظهر - ملتقى السبيل - ص ١٧
- (٢٧) المرجع نفسه ص ١١
- (٢٨) سلامة موسى - هؤلاء علموني ص ٢٦
- (٢٩) سلامة موسى - ما هي النهضة ص ٨٨

خاتمة

مما لا شك فيه أن مفاهيم التتوير الأوروبي قد أدت إلى إحداث هزة عنيفة فى الفكر العربى الحديث، فقام المفكرون العرب على أثرها بالنقاش العميق حول كيفية الاستفادة من هذه المفاهيم، ولكن على الرغم من الجدل الدائر بين تيارات الفكر العربى المختلف، إلا أن الفكر العربى الحديث لم ينجح فى إرساء مقولات التتوير الغربى فى ثقافتنا، وهذا يجعلنا نحاول الإجابة على أسباب إخفاق الفكر العربى فى تأصيل مقولات التتوير الأوروبى فى ثقافتنا المعاصرة.

١- قام المفكرون العرب بنقل مفاهيم التتوير الأوروبى وترويجها فى الثقافة العربية فوق بنية تقليدية متخلفة، ولم يع أغلب هؤلاء المفكرين أن التتوير يبدأ أولاً من خلال تتوير، وتحديث البنية التقليدية على المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية والتي تقف حائلاً دون تجذير مفاهيم التتوير فى ثقافتنا، ولهذا بدت محاولات التتوير مجرد ترويج قشري للمقولات الغربية دون الوعي بخصوصية البناء التقليدى للمجتمع العربى،

وخصوصية المقولات التتويرية الغربية، ذلك لأن هذه المقولات قد تم تجهيزها فى الثقافة الغربية بعد جهود عديد من المفكرين والفلاسفة الغربيين، تجاوب معها الواقع، وتجاوبت هي مع الواقع ليتم بذلك تتوير عصر بأكمله فى أوروبا، وإرساء مواقف جديدة للعقل الأوروبى إزاء مفاهيم التتوير، ولهذا كان أحد أسباب إخفاق التجربة العربية فى التتوير، هو عدم البحث عن كيفية تجذير مقولات التتوير فى ثقافتنا دون مع مراعاة خصوصية الثقافة العربية، وحتى لا يبدو الترويج للمقولات الغربية مجرد دعوات قشرية .

٢- وتبدو معارضة البنية التقليدية للمجتمع فى عملية التتوير، فى انتشار الأمية داخل هذه البنية، واقتصار التعليم على عدد قليل من الناس، وفى أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين كان الوطن العربى فى معظمه يعانى من الأمية الجارفة، فكيف ينادى مفكروننا بالتتوير ونقل آخر منتجات الثقافة الأوروبية، وشعوبنا العربية لا تستطيع القراءة والكتابة، فكيف يمكن أن تستير الشعوب العربية، وهى لا تستطيع قراءة الكلمات، ومن هنا كانت محاولات النخبة للدعوة إلى التتوير فى ثقافتنا مجرد حوار وجدل داخل أرجاء النخبة، وبين أطراف التيارات المختلفة، دون انعكاس حقيقى للأفكار على حياة الشعب.

٣- كان الاستعمار الأوروبي للعالم العربي أحد الأسباب الرئيسية لإخفاق حركة التنوير العربية؛ لأن الاستعمار كان يستنزف أموال الشعوب العربية دون عائد حقيقي على هذه الشعوب. على مستويات التعليم، وغيره من مجالات الحياة، كما كان من مصالح المستعمر استمرار البناء التقليدي للمجتمع على ما هو عليه، وعلى هذا الأساس كان المستعمر يشجع الطرق الصوفية، وكل ما يقف حائلاً دون تنوير الشعوب العربية، حتى يستمر هو، وتستمر هي تحت وطأة استنزاف الاستعمار

٤- كان الواقع الاقتصادي للعالم العربي أحد أسباب فشل تجربة التنوير العربية، لأن النظام الإقطاعي السائد في أغلب أقطار الدول العربية في تلك الفترة كان عبارة عن حفنة من الباشوات التي تملك كل شيء، في حين أن أغلب أفراد الشعب يعملون تحت يد هذه الحفنة، وذلك في مقابل أبخس الأجور، فكانت هذه الحفنة تحصل على كل شيء، وأغلب الشعب لا يحصل على أي شيء سواء في التعليم أو الصحة، بل وفي أغلب حقوقه، فكيف كان من الممكن أن تتجس تجربة التنوير العربية في ظل نظام اقتصادي يركز على قلة تقوم بقهر معظم أفراد الشعب، وتحرمه من كافة حقوقه الأساسية.

٥- إن أحد أهم أسباب فشل تجربة التنوير العربية هو عدم

قدرة أغلب تيارات الفكر العربي على حسم موقفها إزاء مقولات التنوير، فالنخبة المسيحية التي كانت تتأدى بتغيير جذري في المجتمع كانت رافضة للبناء التقليدي للمجتمع بكل إيجابياته وسلبياته، وتدعو إلى ربط تجربة التنوير بالضرب في كل شيء، وهذا ما جعل هدى النخبة معزولة في المجتمع، رغم أهميته دعوة هذه النخبة، لأن الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط استطاعت أن تحتوى النخبة المسيحية أمثال حنين بن إسحاق، وإسحاق بن حنين، وأبو بشر متى بن يونس داخل الثقافة العربية، وقاموا بدورهم في نقل الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، وللأسف الشديد تم عزل النخبة المسيحية في العالم العربي، والنظر إليها، وإلى جهودها بعين الشك والريبة، ولهذا فشلت هذه النخبة في تأصيل دعوتها العلمية في الثقافة العربية، ومن ناحية أخرى فإن التيار الليبرالي لم يكن قادراً على حسم موقفه الليبرالي داخل الثقافة العربية، وكثرت فيه ظاهرة الترحال الثقافي من الدعوة الليبرالية إلى الردة السلفية، من الكتابات الليبرالية إلى الكتابات الإسلامية، ومن جانب آخر فقد ارتضى التيار الإصلاحى نفس المنحى التوفيقى الذي يرى أن الإسلام لا يتعارض مع المدنية الحديثة، ولا العلم، ولا الحرية، وكان يحتوى هذه الدعوات داخل السياق الإسلامى، ولهذا فلم يكن الفكر

العربي حاسماً في موقفه من مقولات التنوير .

٦- لقد أدت قوة البنية التقليدية للمجتمع ، وقوة التوجهات المحافظة ، بالإضافة إلى عدم قدرة النخبة على الحسم في عرض مفاهيم التنوير إلى انتشار ظاهرة الردة الفكرية ، أو الترحال الثقافي إلى جانب السلفية ، ولعل هذا ما يفسر لنا تراجع طه حسين ، وإسماعيل مظهر ، وقاسم أمين إلخ ، بل إن التوجهات الليبرالية ، والعلمية ، والتي تتسم بالتقدمية ، كانت تحمل في طياتها عناصر الردة ، وهذا ما نلاحظه في موقف قاسم أمين من قضية حرية المرأة ، وخوفه من الدعوة إلى مساواة الرجل بالمرأة في التعليم ، ومحاولة التصالح مع البنية التقليدية ، فلقد حملت التوجهات الليبرالية ، والعلمية في طياتها عناصر الردة ، ولهذا لم تصمد كثيراً إزاء قوة التيار المحافظ .

٧- ننتهي مما سبق إلى أن إحداث تنوير في الثقافة العربية يجب أن يتم من خلال إعادة صياغة أوضاع البنية التقليدية للمجتمع ، قبل أن نروج لمقولات التنوير الغربية التي نشأت في إطار ثقافي مغاير لنا ، فالتنوير العربي لا يحدث إلا من خلال ممارسة العقلانية النقدية في إطار البنية التقليدية لمجتمعنا التي هي نتاج قرون طويلة من التخلف ، ولقد أدرك الفكر العربي هذا أخيراً حين وضع معظم اهتمامه في إعادة قراءة التراث القديم ، لأن

مفاهيمه مازالت كائنة فى عقول ووجدان الجماهير، فالتتوير يبدأ من قراءة عقلية للتراث، وليس من خلال تأسيس التجربة الغربية عندنا، وعلى هذا الأساس بدأ الفكر العربي مع النصف الثاني من القرن العشرين فى إعادة قراءة التراث، وتأسيس المفاهيم العقلانية فى حياتنا، وذلك لأن الفكر العربي أدرك أخيراً أن النهضة لا بد لها أن تتنظم فى تراثنا، وهويتنا مع ضرورة الوضع فى الاعتبار أهمية تخليص التراث ذاته من العناصر المتخلفة، والخرافية، التي تعوق تقدم العقلانية.

الفهرس

مقدمة	٥
الفصل الأول	١٧
الفصل الثانى	٢٥
الفصل الثالث	٣١
الفصل الرابع	٥٥
الفصل الخامس	٦٧
الخاتمة	٨١

صادر من هذه السلسلة

- الفلسفة - دكتور إمام عبد الفتاح إمام .
- التسامح - دكتور قاسم عبده قاسم .
- الثقافة - دكتور محمد حافظ دياب .
- الديمقراطية - دكتور صلاح السيد بيومي .
- النقد الأدبي - دكتور محمد عبد المطلب .
- فن التفكير - دكتور حسين علي .
- هذا العالم الإلكتروني - دكتور رأفت رضوان .
- المجتمع المدني - دكتور محمد عثمان الخشت .
- الانتماء - دكتور أحمد الأنصاري .
- الحب - دكتور إمام عبد الفتاح إمام .
- الجمال - دكتور رمضان بسطاوي .
- التصوف - دكتور يوسف زيدان .
- حقوق الملكية الفكرية - دكتور حسام لطفى .
- فلسفة التاريخ - دكتور مصطفى النشار .
- التنوير - دكتور أحمد سالم .

سلسلة الشباب

هذه السلسلة ثمرة من ثمار التعاون بين
وزارة الثقافة ووزارة الشباب، تهدف
إلى تقـديم مجموعة من المفاهيم
الأساسية التي ينبغي للشباب أن يعرفها
لتسـهم في تكوينه الفكري، وتثري
معلوماته وتؤثر أيضاً في سلوكه تأثيراً
إيجابياً بحيث يصبح عضواً مشاركاً في
عملية البناء والتنمية والتحديث.

إننا سعداء بتقديم هذه السلسلة ونرجو
أن نقـدم من خلالها الأرفع والأفـع
لشباب مصر.

892
7
653



0606726